This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

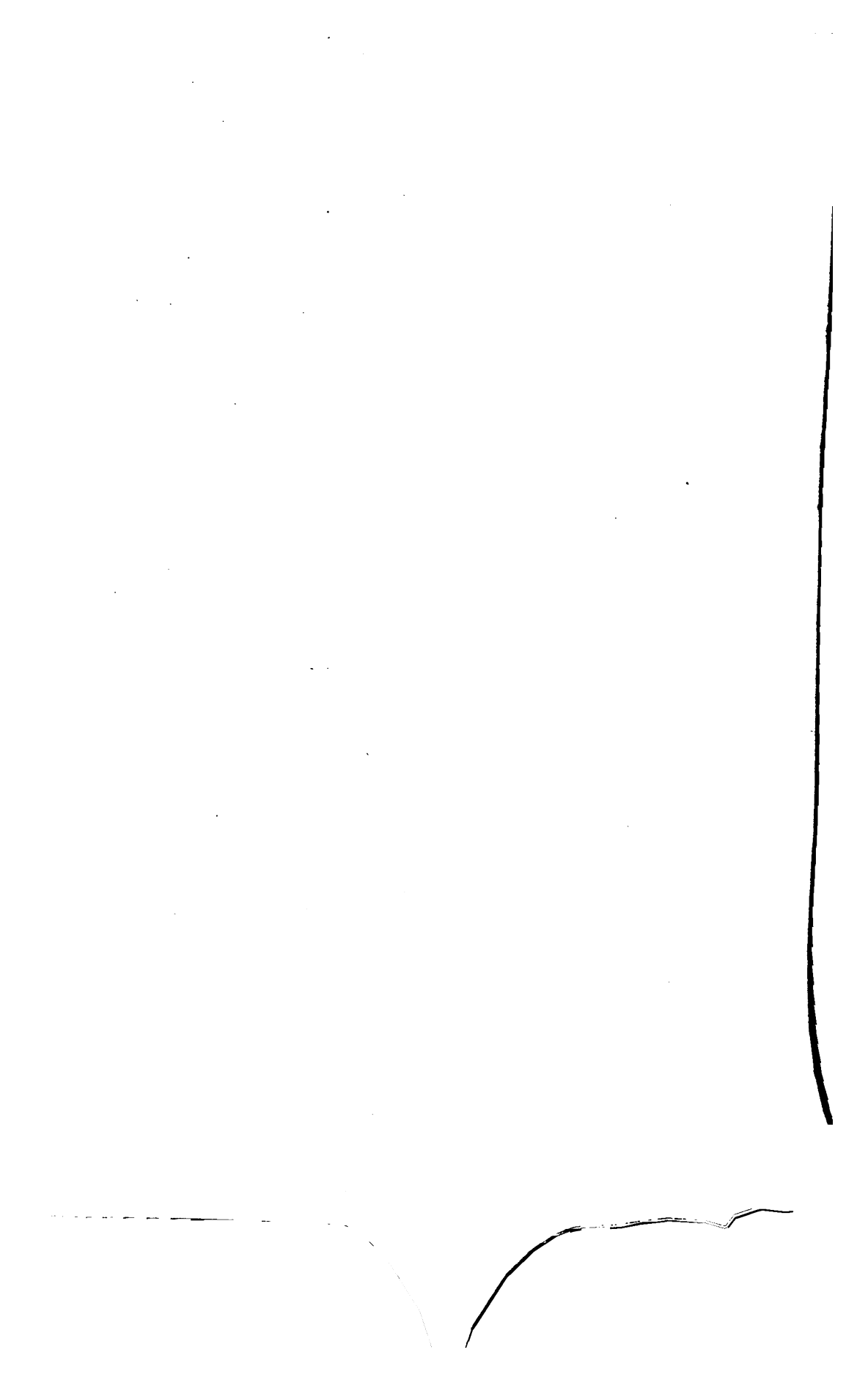
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 141 403

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received OCT 20 1894 , 18
Accessions No. 56405 Class No.



DIE

GRUNDBEGRIFFE

DER

GEGENWART.

HISTORISCH UND KRITISCH ENTWICKELT

VON

RUDOLF EUCKEN,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT JENA.

ZWEITE, VÖLLIG UMGEARBEITETE AUFLAGE.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

LEIPZIG.
VERLAG VON VEIT & COMP.
1893.

B792

56405

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die erste, im Jahr 1878 erschienene Auflage ist meines Wissens fast überall freundlich aufgenommen, manchem hochgeschätzten Gelehrten bin ich für ein thätiges Eintreten zu Dank verpflichtet, vornehmlich den amerikanischen Freunden, deren lebhaftes Interesse eine englische Übersetzung veranlaßte.

Die neue Auflage ist vollständig umgearbeitet, bei Festhaltung des allgemeinen Gedankens ist in Inhalt und Form kaum etwas unverändert geblieben. Es erstrecken sich aber die sachlichen Anderungen namentlich nach drei Richtungen. Erstens sind die geschichtlichen Angaben strenger auf das beschränkt, was unmittelbar zum Verständnis der Gegenwart erforderlich schien; zweitens ist der Thatbestand der Gegenwart schärfer und klarer herauszuarbeiten gesucht; drittens habe ich mit meiner eigenen Überzeugung eine entschiedenere Stellung genommen und auch den Leser für ein bestimmteres Urteil über die Zeit zu ge-

winnen gesucht. Ich wollte aber nicht eine subjektive Beleuchtung aus bloß individueller Reflexion geben, sondern das Streben ging dahin, möglichst zum Kernbestande des Geisteslebens vorzudringen, wie ihn die weltgeschichtliche Arbeit darstellt, und von hier aus, also nach ursprünglicheren und gewisseren Thatsachen, die Zeit zu messen. So ist das Ganze von dem Geschichtlichen in's Philosophische verschoben; hier aber möchte es nicht eine weit ausgesponnene Reflexion entwickeln, sondern festen Thatsachen und Ideen dienen.

Das Buch macht, besonders in der neuen Fassung, durchaus nicht den Anspruch, objektiv im Sinne farbloser Neutralität zu sein, es ist nicht *sine ira et studio* geschrieben. Vielmehr erfüllt den Verfasser eine aufrichtige Entrüstung über all das Kleine, Nichtige, Scheinhafte, das sich gerade bei den zentralen Fragen der geistigen Existenz heute so aufspreizt und die Menschheit um ihre Seele und ihr Glück betrügen möchte; zugleich aber erfüllt ihn ein eifriger Wunsch, ein klein wenig zur Befreiung von jenem drückenden Alp beizutragen. Daß aber der Gegenstand, eine Darlegung und Kritik der Grundbegriffe, an sich wohl geeignet ist, sowohl zu einer genaueren Erkenntnis als zu einer selbständigen Beurteilung der Zeit zu führen, daß er dem selbstgewissen Dogmatismus entgegenarbeiten und für die Eröffnung weiterer Horizonte wirken kann, das ist dem allgemeinen Gedanken nach ohne weiteres klar, das wird näher aber im einleitenden Abschnitt zur Erörterung kommen.

Zur Ausführung sei bemerkt, daß die Auswahl der einzelnen Begriffe sicherlich manchen Bedenken und Zweifeln ausgesetzt ist. Warum gerade diese, warum nicht andere? Ich habe nach bester Überzeugung solche Begriffe auszuwählen ge-

sucht, von denen jeder einzelne charakteristisch für die Zeit schien und an seiner Stelle einen Einblick in ihre Denkweise eröffnete, deren Verbindung aber ein leidliches Gesamtbild der geistigen Art der Zeit in Aussicht stellte. Mehreres, was anfänglich mit in den Plan aufgenommen war, ward schließlich fallen gelassen, ein zu weites Ausspinnen konnte gerade einer solchen Sache nur schaden. Und schließlich schien es mir hier weniger wichtig, möglichst viele Einzelheiten nebeneinander auszubreiten, als von einer begrenzten Anzahl wesentlicher Probleme auf ein Bild des Ganzen zu kommen und zu diesem Ganzen aus einer zusammenhängenden eigenen Überzeugung Stellung zu nehmen.

Diese Konzentration auf das Ganze mag auch der Anordnung der einzelnen Abschnitte zu Gute kommen und ihre unvermeidlichen Mängel einigermaßen ausgleichen. Unvermeidlich insofern, als hier zerlegt und nacheinander vorgeführt werden muß, was in Wahrheit einem zusammenhängenden Gedankengewebe angehört und sich hier gegenseitig ergänzt. Die Reihenfolge aber ist die, daß die mehr formalen Begriffe allgemeiner Art beginnen, die vom All und der Natur folgen, die Untersuchung sich dann dem menschlichen Leben zuwendet, es nach verschiedenen Richtungen beleuchtet und endlich beim religiösen Problem ihren Abschluß findet. Das hat den Nachteil, daß die Fragen voranstehen, welche scheinbar zurückliegen und am meisten begriffliche Arbeit fordern. Aber einmal habe ich auch hier rasch einen Übergang zu lebendigen Problemen der Zeit zu finden gesucht, und dann entsteht durchaus kein Schaden, wenn eine nähere Beschäftigung von einem anderen Punkte aufgenommen wird, der dem unmittelbaren Interesse näher liegt. Denn

es hängen die einzelnen Abschnitte weniger von einander ab, als von dem Ganzen, dem sie alle dienen. Dieses Ganze vornehmlich im Auge zu halten, darum möchte ich am meisten einen wohlwollenden Leser gebeten haben.

Möge denn das Buch neben den Gegnern, die es erwartet, auch Freunde finden.

Jena, im Herbst 1892.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Die Begriffe ein Spiegel der Zeit	1
Subjektiv — objektiv	25
Erfahrung	59
A priori — a posteriori	98
Entwickelung	103
Monismus — Dualismus	133
Mechanisch — organisch	153
Gesetz	173
Individualität — Gesellschaft — Sozialismus	187
Utilitarismus (das Glücksproblem)	214
Idealismus — Realismus — Naturalismus	231
Freiheit des Willens	259
Persönlichkeit und Charakter	264
Theoretisch — praktisch	282
Immanenz — Transcendenz (das religiöse Problem)	292
Schlußwort	314
Verzeichnis der Begriffe und Ausdrücke	318

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Einleitung.

Die Begriffe ein Spiegel der Zeit.

Den großen Gegensatz von Schicksal und Freiheit empfindet der moderne Mensch vornehmlich an dem Verhältnis zu seiner Zeit. Ihm gilt die Zeit mit ihrer Art als sein Schicksal. Sie umfängt ihn mit überlegener Macht vom ersten Punkt seines Werdens, sie bildet ihn mit stillem Zwange zu dem was im Ergebnis ein Werk eigener Arbeit und freier Wahl dünkt, sie hält ihn auch da in ihrem Bann, wo sein Bewußtsein sich von ihr losreißt und leidenschaftlich gegen sie kehrt. Denn auch dieser Kampf liegt schließlich innerhalb der Zeit, aus ihren Bedürfnissen ist er erwachsen, mit ihren Mitteln wird er geführt. So können wir unsrer Zeit nicht entfliehen, ihr entspringt alles Streben und zu ihr muß es zurückkehren.

Aber zugleich verhält der moderne Mensch sich viel zu reflektierend und kritisch zur Zeit, um ein bloßes Stück von ihr zu werden. Er kann sich unmöglich willen- und gedankenlos von dem forttreiben lassen, was ihn gerade berührt, nicht ohne Urteil und Wahl annehmen, was sich gerade bietet. Für ihn heißt es den Kern der Zeit, ja die Zeit selbst erst zu suchen. Denn so wenig alles, was je geschehen ist, zur Geschichte gehört, ebensowenig gehört alle bunte Fülle um uns zur Zeit. Wie aber die Zeit finden, wie sie aus der Unermeßlichkeit der einzelnen Vorgänge herausfinden? Dazu giebt sich die Zeit mit ihrem Inhalt nicht als eines neben anderem, sondern als das Ganze, nicht als eine bloße Thatsache, sondern als Wahrheit, als volle und letzte Wahrheit. Was sie bringt, soll alle fördern und allen

gefallen. Wie aber läßt sich ein solcher Anspruch irgend begründen, ohne dass wir uns aus der Zeit hinaus in eine zeitlose Betrachtung der Dinge versetzen, und dieses wiederum fordert die Entfaltung eines ursprünglichen, in sich selbst gegründeten Lebensprozesses. Dort aber angelangt müssen wir erkennen, dass alles geistige Schaffen eine Überlegenheit gegen die Zeit hat und den Menschen von ihrem Druck befreit, ja daß es einen unablässigen Kampf gegen alles führt, was an den Dingen der bloßen Zeit angehört.

So können wir auf die Freiheit nicht verzichten und zugleich die Notwendigkeit nicht leugnen: es ergiebt sich ein zunächst ungeklärtes Doppelverhältnis des Menschen zur Zeit. Wie immer aber solche Verwickelung sich löse, willkommen muß uns alles sein, was diese zwiefache Beziehung zu deutlicherem Ausdruck bringt, was uns zugleich in den Thatbestand der Zeit einführt und unsere Selbständigkeit ihr gegenüber stärkt.

Einen eigentümlichen Weg in die Zeit hinein und über die Zeit hinaus bieten aber die Begriffe, in denen sich das allgemeine Denken und Leben einer Zeit bewegt. Das allgemeine sagen wir. Denn nicht die Begriffe sind gemeint, welche die einzelnen Wissenschaften für ihre besonderen Zwecke schaffen, sondern die, welche das gemeinsame Kulturleben für das Ganze des menschlichen Thuns und Befindens entwickelt.

Den Individuen sind diese Begriffe zunächst gegenwärtig in zahlreichen Ausdrücken, die ihnen aus der Umgebung zufließen und willige Aufnahme finden. Man müßte außerhalb der Zeitbewegung stehen, um nicht täglich Ausdrücke zu verwenden, wie Entwicklung, Anpassung, Kampf um's Dasein, Milieu, Gesellschaft, Bewußtsein, Erfahrung, subjektiv — objektiv u. s. w. Nichts scheint gleichgültiger, nichts unverbindlicher als solche Ausdrücke, solche Wörter. Aber es sind keineswegs bloße Wörter. Das Wort hat einen Hintergrund, es ist ein Niederschlag der Gedankenarbeit, die Erscheinung eines Begriffes, und der Inhalt dieses Begriffes wirkt aus ihm. Mag bei Aufnahme des Wortes der Einzelne gewöhnlich mehr einen dunklen Gesamteindruck als eine deutliche Vorstellung empfangen: soweit das eigene Denken in Fluß gerät, findet es in den Ausdrücken und Be-

griffen leichteste Bahnen bereit, wie selbstverständlich lenkt es in sie ein, und vollzieht doch mit diesem Einlenken eine Anerkennung von Zielen, die keineswegs selbstverständlich sind; unvermerkt hat es ein Handgeld genommen, das in's Unabsehbare verpflichtet. Denn in Wahrheit sind die Begriffe, die hinter den Ausdrücken stehen, nicht gleichgültige Werkzeuge, nicht bloße Umschreibungen eines Thatbestandes. Sie geben eigentümliche Zusammenfassungen und stellen die Dinge in eigentümliche Beleuchtungen. Sie können nicht gewisses als Hauptsache erklären, ohne anderes zur Nebensache herabzusetzen, sie wirken damit zu einer Abstufung und Gruppierung des Gedankenkreises. Sie bezeichnen Aufgaben und Angriffspunkte, sie scheinen bloß zu fragen und erteilen durch die Art der Frage zugleich eine Antwort. Sie verleihen dem, was sie fixieren, eine unvergleichlich größere Macht und leichtere Wirksamkeit, als es in der Zerstreuung besaß. Sind nicht in Begriffen, wie soziale Frage, Wille zum Leben, Kampf um's Dasein u. s. w. alte Erfahrungen durch die Verbindung zu ungeahnter Macht und Eindringlichkeit gelangt? Kurz in den Begriffen stecken Behauptungen und Theorien, Ziele und Wegweisungen. Man muß z. B. bei dem Lieblingsausdruck der Gegenwart „Milieu“ über dem Wort den Begriff ganz vergessen, um nicht zu empfinden, daß er eine eigentümliche, vielleicht recht angreifbare Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und gesellschaftlicher Umgebung enthält. Vollziehen wir nicht durch den alltäglichen Gebrauch von „Standpunkt“ und „Gesichtspunkt“ eine recht problematische Anerkennung eines gleichen Rechtes jeder beliebigen Individualität? Läßt sich so viel wie heute von „Wert“ und „Werturteil“ reden, ohne den eigenen Gehalt der Dinge vor der Wirkung auf das empfindende und schätzende Subjekt zurückzustellen?

Von solchen Begriffen findet sich aber das ganze Dasein des Kulturmenschen in dichtem Netz umsponnen. Mögen wir uns selbst zu verstehen suchen, mögen wir das Verhältnis zu unseren Mitmenschen ordnen, mögen wir über Welt und letzte Dinge grübeln, immer bringt uns die Zeit in den Begriffen ein eigentümliches Bild entgegen, immer zieht sie uns durch sie unver-

merkt in ihre Bahnen, immer steht unsere Arbeit unter dem bestimmenden Einfluß verborgener Voraussetzungen, fertiger Urteile. Im einzelnen Falle scheint und ist das unerheblich, im Gesamtergebnis aber berührt es die Grundbedingungen unserer geistigen Existenz, daß uns die Zeit einen ausgebildeten Gedankenkreis, ein fertiges Schema von Welt und Leben zuführt und mit unmerklichem Zwange aufdringt. Wo wir selbst zu denken meinen, denkt die Zeit in uns als bloßen Werkzeugen ihres Strebens. Die Begriffe aber sind die Fangarme, mit denen sie uns in ihren Machtbereich zieht und zu ihren Diensten zwingt. Die Sozialwissenschaft hat überzeugend gelehrt, daß wir moralisch an den Stand der gesellschaftlichen Umgebung gebunden sind; daß wir es auch intellektuell sind, zeigt nicht minder anschaulich die Begriffsforschung.

Aber nun und nimmer wäre die überwältigende Eindringlichkeit der Zeitbegriffe zu erklären, wenn es sich dabei um rein intellektuelle Prozesse handelte. In Wahrheit legt die Zeit in die Begriffe ihre Liebe und ihren Haß hinein, sie spricht aus ihnen zu uns in mächtigem Affekt. Was sie bejaht, das giebt sie als unbestreitbar, unvergleichlich wertvoll und schlechthin vernünftig; was sie verneint, als kaum denkbar, verwerflich und thöricht. Sie empfiehlt oder verdammt; sie behandelt von vornherein als ausgemacht, was nur mit Mühe, wenn überhaupt, zu beweisen wäre; was ihr hingegen nicht selbstverständlich, das gilt leicht als unsinnig. Mit Adleraugen bemerkt sie auch das Kleinste, was in der Richtung ihres Strebens liegt, für das andere ist sie blind, und sei es in aufdringlicher Nähe. Was nach jener Richtung wirkt, erscheint von Haus aus als hochbedeutsam, es wird gefeiert in seinen Vorzügen, entschuldigt in seinen Fehlern, zum mindesten beschäftigt es die Gedanken als „interessant“. Am anderen hingegen sucht der Blick nur die Fehler, hier scheint alles Unternehmen ohne weiteres als unerheblich und der Beachtung unwert. So die höchste Unbill eines ebenso summarischen wie parteiischen Verfahrens, ein doppeltes Maß und doppeltes Gewicht, nicht anders als bei dogmatischen Glaubenskämpfen. Und in der That aus einem ähnlichen Grunde. Denn auch die Zeit glaubt an sich selbst, nur an sich selbst, und aus

solchem Glauben kann sie nichts dulden, was ihr widerspricht. Die Zeit bejaht in dem Ganzen aller jener Behauptungen nichts anderes als ihr eigenes Schaffen und Streben, den Hauptzug ihrer Arbeit, ihre eigentümliche geistige Substanz. Es ist in Wahrheit ein Kampf um's Dasein, und aus der Art eines solchen Kampfes wird vollbegreiflich alle jene Leidenschaft der Affekte, alle Selbstverständlichkeit der Begriffe, der tyrannische Druck auf die Individuen. Nie können wir verstehen, weshalb heute gerade diesen Begriffen die Macht gegeben, den andern aber genommen ist, ohne eine Anerkennung der Thatsache, daß hinter den Begriffen die Erfahrungen und die Ideen stehen, welche der Arbeit der Zeit gerade diesen Charakter geben.

Bei solcher Aufnahme in weitere Zusammenhänge wahren die Begriffe jedoch eine eigentümliche Bedeutung. In ihnen erfolgt ein Eingehen der Bestrebungen auf den nähern Inhalt der Wirklichkeit, mittels ihrer suchen sich die leitenden Ideen der gegenständlichen Welt zu bemächtigen und in volle Arbeit umzusetzen; hier eben ist der Punkt, wo das unsichtbare und oft sich selbst verborgene Ringen und Schaffen zu einem sichtbaren Ausdruck kommt und aller weiteren Gestaltung feste Bahnen vorschreibt. Was bei diesem ersten Punkt gewonnen oder verfehlt wird, das ist kaum je wieder aufzuheben. Daß aber das Streben an dieser Stelle, wo es sich zuerst fassen läßt, sofort zur Rechenschaft angehalten werde, ist um so notwendiger, als eben in der Wendung zum Begriff das Zeitstreben seinen Anspruch auf volle und ausschließliche Wahrheit mit besonderem Nachdruck erhebt. Denn der Begriff mit seiner Richtung auf den Gegenstand, seinem Versuche, eine objektive Wahrheit festzulegen, kann nun und nimmer sich und seinen Inhalt zu einer vorübergehenden Erscheinung oder einer subjektiven Ansicht herabsetzen lassen; was er bringt, das soll für alle und für immer gelten. So erreicht in der Entwickelung zu einer Welt der Begriffe der Anspruch des Zeitlebens seinen höchsten Gipfel.

Aber dieser Höhepunkt wird zugleich ein Wendepunkt, mit ihm kommt das Drama an seine Peripetie. Gerade jenes Bestehen der Begriffe auf einer allgemeingültigen Wahrheit, jenes Ergreifen des Gegenstandes, es versetzt hinaus über alles Meinen

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

und Gefallen der Zeit, es vollzieht eine Berufung von der Zeit an eine Wahrheit der Dinge und verwandelt damit die ganze Art des Lebensprozesses wie auch die Stellung des Menschen. Seine Vernunft erwacht und erweist eine überzeitliche Art, es erhellt, daß sie wohl vom Strom der Zeit eine Strecke mit fortgerissen werden, nicht aber in ihm untergehen kann; die innere Selbständigkeit, jenes Erbteil ihrer Natur, kann sie wohl zeitweilig außer Übung lassen, aber auch jeden Augenblick wieder aufnehmen. Alsdann aber wird sie der Zeit gegenüber zum Richter und vermag an ihr Wahres und Falsches zu scheiden. Bei solcher Wendung erhält der Mensch einen starken Gegenhalt gegen alle jene Mächte, die auf ihn eindrangen; eine neue, ursprünglichere, wir möchten sagen: eignere Art von Leben und Arbeit geht auf, ganze Welten stoßen in ihm zusammen, und es entbrennt ein heißer, in seinen einzelnen Phasen oft recht unsicherer Kampf. Aber die innere Überlegenheit über die Zeit kann nicht wieder verloren gehen und ebenso wenig jene Vertiefung des Lebensprozesses. Die Begriffe aber, zunächst ein Hauptmachtmittel der Zeit, werden auf dem neuen Boden ein Weg zur Befreiung von der Zeit.

Solche Verknüpfung der Begriffe mit den letzten Problemen des Geisteslebens macht eine ausführliche Erörterung der Vorteile überflüssig, welche die Entwerfung eines Bildes der Zeit von ihren Hauptbegriffen her bietet. Diese Begriffe geben sichere Anhaltspunkte, sie verkünden unwidersprechlich, nach welchen Richtungen eine Befestigung der Zeitarbeit, eine Summierung der Einzelleistungen erfolgt. Aber zugleich weisen sie in das Innere des Zeitlebens mit all den unausgesprochenen Voraussetzungen und Grundtrieben, die lange vor der bewußten Überlegung dem Denken und Streben eine Bahn vorzeichnen. Namentlich aber sind die Begriffe geeignet, aus allen Wirren und Gegensätzen einen gemeinsamen Bestand der Zeit herauszuheben. Wir streiten oft hart über die Ergebnisse und verwenden dieselben Begriffe. Wir entzweien uns auch wohl über den Begriff selbst, z. B. den der Entwickelung, behaupten aber vor dem Zwiespalt einen gemeinsamen Grundstock. Selbst wo der eine einen Begriff völlig verwirft, etwa solche wie Metaphysik, Philosophie der Geschichte

u. s. w., der andere dafür eintritt, müßte man flüchtig beobachten, um nicht bald zu gewahren, daß auch der Freund den Begriff verändert, insbesondere abschwächt, daß Freund und Feind gegen frühere Zeiten zusammenhalten. Nirgends ein Kampf ohne Berührung und eine Berührung ohne irgendwelche Gemeinschaft.

Das gilt auch für den Hauptgegensatz, der alle Zeitarbeit durchdringt, für die Hauptlinie, die alle einzelnen nur scheinbar zerstreuten Gefechte verbindet. Keine Zeit ausgeprägter Art ohne solche Unterordnung aller Mannigfaltigkeit unter ein großes Entweder — oder. Die Analyse der Begriffe kann zunächst diese Hauptlinie des Zusammenstoßes aus dem Wirrwarr der alltäglichen Ansicht herausheben. Weiter aber wird sie in und über dem Kampf eine Gemeinschaft von Überzeugungen und Vorstellungsbildern aufweisen und somit darthun, daß wir in aller Entzweiung Kinder Einer Zeit bleiben und gleichen Bedingungen der Arbeit unterliegen. Solche Aufdeckung eines inneren Zusammenhanges der Zeit könnte nur einem blassen Synkretismus in ein einförmiges Bild der Zeit ausarten. In Wahrheit beharrt die Mannigfaltigkeit, und es beharren die Gegensätze, sie mögen sich sogar jetzt schärfer ausnehmen als zuvor. Aber gewonnen ist, daß alle Vielheit sich Einem Getriebe einfügt und selbst der Kampf von ihm umspannt wird. Je mehr die Begriffsforschung große Hauptlinien festlegt und einen Trieb zur Gestaltung in das anfängliche Chaos bringt, desto mehr läßt sich die Zeit als ein Ganzes überblicken, desto mehr die Zeit aus der Zeit herausehen.

Die Ermittelung der Besonderheit der Zeit bringt uns aber zugleich in ein freieres Verhältnis zur Zeit. Die genaue Umgrenzung des Bildes vollzieht unmittelbar eine Zerstörung jener dumpfen Selbstverständlichkeit, mit der die Zeit den Menschen zunächst umfängt. Wer deutlich weiß, wo und wie er abhängig ist, befindet sich schon auf bestem Wege zur Freiheit.

Alle diese Aufgaben aber finden eine wichtige, ja fast unentbehrliche Hilfe an der Geschichte der Begriffe. Daß die Begriffe nicht Kinder des Augenblicks sind, sondern in der Vergangenheit wurzeln, ja daß sie ein von der Gesamtheit der Geschichte erarbeitetes Kapital übermitteln, das beweisen schon

die Ausdrücke mit ihrer bunten, den verschiedensten Zeiten und Völkern entlehnten Gewandung. Die Arbeit von Jahrtausenden lebt im alltäglichen Sprachgebrauch wieder auf, auch sonst vergessene Zeiten bleiben hier in Wirkung. Von der mittelalterlichen Scholastik kann man recht gering denken, nicht aber darauf verzichten, bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung, ja in jeder gebildeten Unterhaltung Ausdrücke zu verwenden, welche ihre mühsame Arbeit festgelegt hat, Ausdrücke z. B. wie subjektiv — objektiv, ideal — real, quantitativ — qualitativ, immanent — transzendent, *a priori* — *a posteriori*, Individualität, Maxime, Motiv u. s. w.

Die Geschichte der einzelnen Ausdrücke wird für unsere Aufgabe nicht oft, aber doch bisweilen von Nutzen sein. Wenn die Hauptphasen der geschichtlichen Bewegung eines Wortes noch im heutigen Sprachgebrauch fortleben, so kann der Rückblick auf die Geschichte zur Scheidung und Klärung dienen. Die mannigfache Verzweigung z. B., welche heute die Ausdrücke „Idee" und „ideal" haben, ist nicht wohl verständlich ohne eine Erinnerung daran, daß Idee bei Plato ein aller Zerstreuung und Bewegung des Stoffes überlegenes urbildliches Sein, bei Descartes (nach dem Vorgang älterer französischer Schriftsteller) subjektive Vorstellung, bei Kant einen „nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann", bedeutete. In andern Fällen können merkwürdige Schicksale des Wortes Probleme im Begriff selbst verraten. Ganz gleichgültig wird z. B. auch für die Behandlung der Begriffe „subjektiv" und „objektiv" die Thatsache nicht sein, daß die Wörter in den letzten zwei Jahrhunderten ihre Bedeutung einfach umgetauscht haben. Seit Duns Scotus († 1308) aus ihnen feste Termini schuf, bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts bezeichnete „subjektiv" was dem Substrat, dem Gegenstand angehört, also nach heutigem Sprachgebrauch das Objektive an den Dingen; „objektiv" hingegen das im Entgegenstellen (*objicere*) der Dinge, in der bloßen Vorstellung Befindliche, also das Subjektive. Erst im 18. Jahrhundert ist die Umkehrung vor sich gegangen, wie sich unten näher zeigen wird.

Aber die Geschichte der Wörter ist nicht die der Begriffe.

Der Begriff kann unverändert bleiben bei einem Wechsel der Ausdrücke, er kann in Wirkung stehen, ohne sich an ein festes Wort zu binden. Die Erlebnisse eines Begriffes lassen schon tiefer in die Gedankenbewegung blicken. Unter welchen Bedingungen und Umgebungen ein Begriff aufkam, wann und wie er in den Vordergrund der Arbeit rückte, welche Hauptphasen er bis zur Gegenwart durchlief, das alles kann anregend und aufhellend wirken. Von einer Geschichte des Begriffes kann nicht wohl die Rede sein, sofern nicht ein Hauptelement, ein leitender Grundgedanke von allem Wandel unberührt bleibt. Dieses Feste von den im Verlauf der Zeit wechselnden Elementen scharf abzuheben und damit das Ganze sowohl durchsichtiger als beweglicher zu machen, das dürfte ein Hauptergebnis der Zurückverfolgung der Begriffe in ihre Geschichte sein. Leicht verschmilzt uns sonst das Besondere der heutigen Fassung mit dem allgemeinen Gedanken, z. B. der soziale Utilitarismus, der uns heute beschäftigt, wird zum Utilitarismus überhaupt, während die Geschichte auch einen religiösen Utilitarismus, z. B. bei den lateinischen Kirchenvätern, sowie einen politischen, z. B. in der Renaissance, aufweist.

Bei einer Zusammenfassung größerer Reihen wirft die Geschichte der Begriffe Licht auf das Verhältnis der eigenen Zeit zu den früheren Epochen. Sie zeigt unsere Schuld an die Vergangenheit, sie zeigt aber auch, wo wir dieser selbständig entgegentreten. Wo wir Begriffe mit besonderem Nachdruck betonen, erwehren und entledigen wir uns gewöhnlich des Einflusses der Tradition. So widersteht unsere Zeit der spekulativ-ästhetischen Epoche in Begriffen wie Thatsache, Erfahrung, real, kritisch u. s. w., der Aufklärung in Monismus, Gesellschaft und der Abweisung aller Teleologie, der Scholastik in Entwickelung, Immanenz, mechanischer Naturerklärung u. s. w. Die Hauptrichtungen der geistigen Bewegung erhalten hier bis in die einzelnen Angriffspunkte eine geschichtliche Beziehung. Auch verrät der Affekt, den die Zeit dabei aufbietet, daß die anderen Epochen ihr nicht ganz erstorben sind, sondern ihre Gedanken auch heute noch beschäftigen, ja aufregen. Wir ersehen, was von der Vergangenheit der Gegenwart mehr ist als bloße Vergangenheit.

Das Mittelalter ist in diesem Sinne noch heute lebendig, das Altertum nicht mehr.

Aber mit allem was hier zu gewinnen ist, bleibt uns die Vergangenheit etwas Äußeres und steht der eignen Arbeit fremd gegenüber. Nur eine Weiterführung und Vertiefung der gesamten Behandlung kann das ändern. Die Geschichte der Begriffe könnte sich mit dem eignen Streben nach Wahrheit nie verbinden, zeigte sie uns nur ein Vorbeiziehen wechselnder Meinungen, eine Sammlung individueller Deutungen der Wirklichkeit. Daß sie in Wahrheit mehr enthält, bekundet schon die elementare Gewalt, mit der die großen Wandlungen der Begriffe die Menschen fortreißen und den Geist der Arbeit verändern. Wenn sich im Lauf der Geschichte in Grundbegriffen wie Seele, Innerlichkeit, Glück, subjektiv — objektiv u. s. w. durchgreifende Verschiebungen vollziehen, und zwar für das Ganze des Kulturlebens, erklärt sich das bloß daraus, daß besonders geweckte Individuen glückliche Einfälle hatten und damit Anklang fanden? Oder weist es nicht vielmehr darauf hin, daß das Ringen und Mühen der einzelnen ein Mittel und Werkzeug war zur Entwickelung einer tiefergegründeten Geisteswelt, und daß die Wandlungen der Begriffe Weiterbildungen und Vertiefungen des geistigen Lebensprozesses selbst anzeigen und festlegen? Spiegelt aber die Geschichte der Begriffe das allmähliche Erwachsen einer geistigen Wirklichkeit auf dem Boden der Menschheit, so erhalten ihre Hauptergebnisse eine mehr als vorübergehende Bedeutung. Denn was sich einmal als ein Element jener geistigen Wirklichkeit bewährt hat, das bleibt von innen her ein Faktor aller weiteren Bewegung; mag es sich dem Bewußtsein der Menschen und Zeiten noch so verdunkeln, es erhält sich in Wirkung, wo immer die weltgeschichtliche Arbeit aufgenommen und fortgeführt wird. Mit der Einführung in die unser geistiges Dasein begründenden Zusammenhänge vermag die Geschichte der Begriffe uns zum Inhalt der Zeiten in ein innerlicheres und fruchtbareres Verhältnis zu bringen, sie entdeckt hinter den erstorbenen Formen unvergängliche Kräfte, sie vermag uns aus der flüchtigen Gegenwart des bloßen Augenblickes in eine überzeitliche Gegenwart gemeinsamen geistigen Schaffens zu erheben.

Von daher erwächst aber notwendig eine kritische Behandlung des unmittelbaren Befundes der eignen Zeit. Jener Stand der weltgeschichtlichen Arbeit wird ein Maßstab dafür, wie weit die besondere Zeit ihre Aufgabe erfüllt oder wenigstens erkennt. Die weltgeschichtliche Arbeit umfängt uns freilich nicht wie die äußere Natur als eine gegebene Wirklichkeit. Aber sie spricht zu uns aus den Werken der Menschheit, aus Kunst und Litteratur, aus Recht und Religion, sie spricht, wennschon leiser, auch aus der seelischen Innerlichkeit des Einzelnen. Aber solche unsichtbare Gegenwart ist auch eine Gegenwart, ja schließlich eine mächtigere als die des sinnlichen Eindruckes. Nur das von der Leistung der Zeit wird in die Tiefe und für die Dauer wirken, was den Forderungen jenes weltgeschichtlichen Standes entspricht oder doch entgegenkommt; was hingegen widerspricht, mag noch so sehr den Tag aufregen und die Menschen beschäftigen, innerlich bleibt es machtlos und verweht schließlich ohne Spur. So erhebt sich hinter der sichtbaren Zeit eine unsichtbare und wird zu ihrem Richter, ihrem Gewissen. Die tiefe Unzufriedenheit, das Mißbehagen, die innere Verstimmung, die auf gewissen Zeiten bei aller Thatfülle lasten, sie entspringen dem dunklen Empfinden eines weiten Abstandes zwischen dem, was innerlich notwendig ist, und dem, was thatsächlich geschieht, ja eines vollen Widerspruches zwischen dem wahren Bedürfnis der Zeit und dem, was das Tagestreiben dafür ausruft.

Muß die Begriffsforschung mit allen Kräften jenem wahren Bedürfnis der Zeit zur Anerkennung verhelfen, so kann sie solche Aufgabe nicht nur im allgemeinen Überblick, sondern auch von einzelnen Hauptpunkten aus angreifen. Jeder einzelne Hauptbegriff kann und muß sich darauf prüfen lassen, ob die Fassung der Gegenwart jener weltgeschichtlichen Entwickelung entspricht, ob sie die in diesen steckenden Erfahrungen und Ideen in sich aufnimmt, oder ob sie untergeschichtlich dahinter zurückbleibt. Dieses ist gerade heute oft der Fall. So begnügt sich der Hauptstrom der Gegenwart mit einem Begriff des Glückes, für den die schweren Erschütterungen der Menschheit beim Übergange von der alten zur neuen Welt und das gewaltige Aufstreben der Neuzeit mit ihrem wissenschaftlichen Höhepunkte in Spinoza

und Kant verloren scheinen. Den Begriff der Thatsache nimmt die Zeit oft so handgreiflich, als sei die tiefe Kluft zwischen Denken und Sein, zwischen dem Subjekt und der Welt, wie sie sich einem Descartes aufthat und einem Kant noch erweiterte, plötzlich überwunden und ein naiver Unschuldszustand wieder hergestellt. Hier und sonst muß die Begriffsforschung in ihrer Wendung zur Geschichte dazu mitwirken, das Streben der Zeit auf die Höhe der weltgeschichtlichen Arbeit zu führen. Wie sich aber ein Kern der Geschichte nicht einmal suchen läßt ohne eine unmittelbare Gedankenarbeit und ein selbständiges Urteil über den Wert der Dinge, so kann die Vertiefung in die Geschichte ihrerseits dazu beitragen, die Vernunftarbeit mit ihrer zeitlosen Art zum Befunde der Wirklichkeit in engere Beziehung zu setzen. Je mehr sich beide Seiten der Aufgabe verbinden, desto unmittelbarer wird die Begriffsforschung der Klärung der letzten Überzeugungen Dienste leisten.

Alle solche Anregungen, sich mit den Begriffen näher zu befassen, wachsen zu einer dringlichen Aufforderung mit der Wendung zu unserer eigenen Zeit. Hier gilt es unser eigenes geistiges Befinden: welchen Inhalt und welche Richtung empfängt unser Denken durch die Begriffe der Zeit, und wie weit dürfen wir uns gefallen lassen, was sie damit zuführt? Augenscheinlich übt das Zeitalter der Tagesblätter und der Maschinen einen besonders starken Druck auf die Individuen; die Massenhaftigkeit seiner Einflüsse erstickt von vornherein die eigene Regung, keine andere Epoche hat so sehr die Menschen zu bloßen Rädern eines großen Getriebes gemacht als die unsere. Bei den Begriffen selbst aber durchkreuzen sich förderliche Antriebe und schwere Hemmungen. Eine unermeßliche Fülle neuer Erfahrungen hat mit den alten Formen auch die alten Begriffe zersprengt. Neue Gedankenmassen streben auf und schaffen sich Raum, von anderer Seite wird Widerstand geleistet, der ganze Umkreis des Daseins gerät in Unruhe und Bewegung. Dabei ein waches Bewußtsein, eine geschäftige Reflexion: man will formulieren, was man ergreift, den Ideen bequeme Handhaben bereiten. Kein Wunder, daß heute so viel über Begriffe verhandelt und gestritten wird! Aber zugleich ein rasches Abschleifen der Begriffe durch das Umlaufen

in einem viel größeren Kreise, ein hastiges Hinwegeilen über die Mittel und Wege der Arbeit zu fertigen Ergebnissen, ein Zurücktreten, ja Verschwinden der allgemeinen Fragen des menschlichen Seins vor den Spezialproblemen der einzelnen Gebiete. Infolgedessen viel Unklarheit und Unreife in den allgemeinen Begriffen, die uns hier angehen. Gerade die Begriffe, in welche die Zeit ihren Affekt hineinlegt, bleiben inhaltlich meist in ungewissem Dämmerlicht. Wie viele von denen, die sich heute für „Kultur", „Entwickelung", „Charakter und Charakterbildung" erwärmen, machen auch nur den Versuch, vom Wort zum Begriff vorzudringen? Ferner sehen wir die Begriffsbildung oft widerstandslos von einzelnen Gedankenmassen fortgerissen, deren Kraft und deren Recht einem besonderen Gebiete angehört. So werden z. B. heute die Begriffe der mechanischen Entwickelungslehre, Begriffe wie Selbsterhaltung, Kampf um's Dasein, Anpassung, Vererbung u. s. w. ohne weiteres nach allen Richtungen ausgedehnt. Solche Nachgiebigkeit gegen besondere Impulse führt die Begriffe aber leicht unter entgegengesetzte Einflüsse und in widersprechende Fassungen. Das „Ideale" gilt als Illusion in der Weltanschauung, als Gut und Notwendigkeit für das Handeln; die Gesellschaft ist uns von der Natur her eine bloße Zusammenfügung einzelner Elemente, von den praktischen Aufgaben her ein Organismus, dem die Einzelnen als dienstbare Glieder verpflichtet sind; Freiheit wird im Weltall und auch für das Innere der Seele ebenso entschieden abgelehnt, wie für das staatliche und wirtschaftliche Leben behauptet. Sollte zwischen dem einen und dem andern gar kein Zusammenhang bestehen? — Alles in allem ein großer Mangel innerer Durchbildung, ein weites Zurückbleiben der formellen Verarbeitung hinter den Forderungen des zuströmenden Stoffes. Auch ein schroffer Kontrast zwischen den hochentwickelten Begriffssystemen der Spezialgebiete und solchem unfertigen Stande der Begriffe des allgemeinen Lebens.

Aber alle diese Mängel verhindern nicht, daß in den Begriffen der Gegenwart die Hauptrichtungen ihres Strebens zu deutlichem Ausdruck kommen, daß sie hier sowohl ihr Vermögen an den Dingen erweisen als auch einer Kritik zugänglich werden. Vor allem wird an den Begriffen sichtbar die unserer Zeit eigen-

tümliche Gestaltung des Hauptgegensatzes, wie ihn jede kräftig bewegte Zeit, jede aber in besonderer Weise enthält. Es ist belangreich für alles Thun und Streben, daß heute dieser Gegensatz höchst allgemeiner Art ist; kämpfen doch augenscheinlich durch die ganze Weite und Breite der Existenz Gedankenrichtungen, für die hier der Kürze halber die Schlagwörter des Realismus und des Idealismus dienen mögen. Dort ein Aufgehen des Menschen mit seinem ganzen Denken und Handeln in eine gegebene, uns unmittelbar umfangende Wirklichkeit, der Mensch auch in seinem gesellschaftlichen Leben ein Stück einer weiteren Natur. Hier die Entwickelung der Hauptwirklichkeit aus ursprünglicher Thätigkeit des Geistes, ein Versuch, in diese Wirklichkeit alles übrige Dasein hineinzuziehen oder doch es ihr unterzuordnen.

Dieser Gegensatz ist uralt, aber daß er jetzt in eine völlig neue Phase getreten ist, zeigen gerade die Kämpfe an den Begriffen. Früher beschränkte sich die realistische Bewegung auf große Hauptzüge und fand ihre Aufgabe mehr in der Opposition gegen den Idealismus als in eigenem positiven Schaffen. Heute ist dieses zur Hauptsache geworden; der Realismus will sich die Wirklichkeit in ihrer ganzen Ausdehnung unterwerfen und sowohl nach der theoretischen als nach der praktischen Seite hin mit strenger Ausschließlichkeit alle Bedürfnisse befriedigen, für die sonst der Idealismus unentbehrlich schien. Er könnte solches Unternehmen nicht wohl angreifen, wäre nicht die unmittelbare Wirklichkeit durch die Erschließung weiter Gruppen, ja ganzer Reiche von Thatsachen, sowie die Entwickelung großer lebenumspannender Aufgaben dem Menschen unvergleichlich bedeutsamer geworden. Aber diese thatsächliche Leistung überschreitet der Anspruch des Naturalismus weit, indem er seine Ziele als alleingültig und seinen Daseinsraum als allumfassend erklärt. Um diesen Anspruch durchzusetzen, muß er die Naturbegriffe zu Weltbegriffen erweitern und nicht nur das Gesamtbild des Seins, sondern auch das Seelenleben seinen Maßen einfügen. Bei solchem Unternehmen aber stößt er auf's härteste zusammen mit dem Idealismus, der sich von der Geschichte her im Besitz befindet und diesen Besitz natürlich verteidigt; auf der ganzen Linie entbrennt ein heißer Kampf um Sein oder Nichtsein.

Es rückt aber dabei die neuaufstrebende Macht nicht in einer, sondern in zwei Gedankenmassen vor, einer von weiterer und einer von engerer Fassung. Einmal ist es das im Gesamteindruck erwachsende, unbestimmtere Bild der sinnlichen Wirklichkeit, dessen Anschaulichkeit der Naturalismus dem Idealismus entgegenhält; sodann aber konzentriert er sich zu einem präziseren Weltbilde gemäß den Vorstellungen der mechanischen Naturlehre mit ihren Massen und Bewegungen. Beides mag sich oft gegeneinander verwickeln, bei der Gesamtwirkung geht es unzweifelhaft Hand in Hand. Gerade die Verschmelzung einer weiterangelegten, mit scheinbarer Selbstverständlichkeit auftretenden Anschauung und der Zuspitzung zu einer bestimmteren Behauptung giebt dem Ganzen jene elementare Gewalt, mit der es auch heute noch gegen alle Widerstände unaufhaltsam vordringt.

Es wirkt aber die vereinte Macht beider auf die Begriffswelt sowohl unmittelbar als mittelbar. Jenes geschieht, wenn Begriffe oder Begriffsfassungen aus der sichtbaren Welt, besonders aber dem seelenlosen Naturgeschehen, nach allen Seiten vordringen und die ganze Wirklichkeit umspannen. So gilt z. B. die Natur als gleichbedeutend mit dem All und Wirklichsein scheint nichts anderes als Draußenvorhandensein. Begriffe wie Gegenstand, Thatsache, Gesetz, Entwickelung u. s. w. erhalten überall die besondere Fassung, welche sich an der Natur bewährt hat. Dabei dient oft der bildliche Ausdruck als eine Brücke von der Außenwelt zur Seele. Von einem Mechanismus der Seele sprach man zunächst in bloßem Bilde, aber das Bild hat nicht selten das Denken überwältigt und die Begriffe in den Vorstellungskreis des Naturalismus gezogen. Umgekehrt erscheinen Begriffe als endgültig abgethan, weil die sinnliche Wirklichkeit für sie keinen Platz hat. Die Ablehnung der Metaphysik, der Zweckbetrachtung u. s. w. erklärt sich zum guten Teil daraus; ferner auch dieses, wie geradezu ein intellektueller Makel den trifft, der irgendwelchen Begriff des Übernatürlichen wagt, auch wenn er ihn nicht als Anhänger eines Thomas von Aquino, sondern als Freund eines Spinoza oder Kant wagen sollte.

Je genauer wir die heutige Fassung der einzelnen Begriffe ansehen, desto mehr wird sich von solchem Einfluß des Natura-

lismus finden. Aber jener dürfte trotzdem überwogen werden von dem indirekten Einfluß, womit uns der Naturalismus umklammert, indem er uns das der Arbeit am sinnlichen Dasein entsprungene Gesamtbild von Welt und Leben mit seinen großen Richtlinien als das einzige und abschließende aufdrängt, und zwar unvermerkt aufdrängt. Hier umstrickt uns ein enggeflochtenes Gedankengewebe von innen her, und wir mögen uns oft auch da immer weiter darin verfangen, wo unser Bewußtsein völlig entgegengesetzte Richtungen einschlägt. Wenn es z. B. überall aussieht, als ob eine in der Hauptsache fertige Welt, eine „gegebene" Welt neben dem Menschen liege und sich ihm von draußen her mitteile, wenn in möglichst vielfacher Berührung und enger Verflechtung mit jener Welt der Kern des Lebens besteht, und dabei das was vom Gegenstande kommt, weit mächtiger und wichtiger dünkt als das, was der Mensch mit seinem Geist aufbringt, wenn überall die Leistung als die Hauptsache und die Kraftentwickelung als das höchste Gut erscheint, wenn ferner der ganze Lebensprozeß in der einen Fläche des unmittelbaren Bewußtseins verlaufen und was sich hier darbietet, die letzte Erklärung enthalten soll, wenn das Seelenleben als eine bloße Nebenwelt behandelt und die ihm eigentümlichen Größen vom Gesamtbild des Alls sorgfältig ferngehalten werden, ist in dem allen — und es wäre noch viel der Art anzuführen — nicht unverkennbar der Einfluß der besonderen Vorstellung von der Wirklichkeit, welche die mechanische Naturlehre entwickelt und unablässig in ihrer Arbeit bethätigt? Und erhellt nicht zugleich, daß damit die ganze Begriffsbildung von innen her auf's mächtigste gepackt und zu ihr selbst unbewußten Zielen hingelenkt wird? In Wahrheit entfaltet nach dieser Richtung vornehmlich die Zeit ihre Affekte und den Anspruch auf Selbstverständlichkeit wie wir sie oben schilderten. Auch wo wir uns auf dem Boden der Zeit entzweien und in feindliche Lager spalten, da besteht oft die Differenz in nichts anderem, als daß hier der Naturalismus unmittelbarer und offener, dort vermittelter und versteckter seinen Einfluß übt. Die kritische Begriffsforschung hat das nicht nur genauer in's Einzelne zu verfolgen, sie muß auch ermitteln, was von dem Realgehalt unserer Arbeit dem Natura-

lismus solche Macht verleiht; sie muß weiter prüfen, ob diese Leistung der Zeit den Forderungen sowohl des weltgeschichtlichen Standes von Leben und Arbeit als der vernünftigen Natur des Menschen entspricht.

Eine Kritik des Naturalismus auf dem eigenen Boden der Zeit übt der Idealismus mit seiner Verfechtung einer selbständigen Geisteswelt und seinem Streben, aus ihrem näheren Befunde der ganzen Wirklichkeit einen Inhalt und Sinn zu geben. Aber daß dies Streben seine Kraft mehr aus den Ergebnissen der Vergangenheit als aus den Leistungen der Gegenwart zieht, das bekunden eben die Begriffe; nicht minder zeigen sie, daß die geschichtlichen Mächte weit weniger in dem Besonderen ihrer Art, als in einzelnen höchst allgemeinen Umrissen und Anregungen fortwirken. Das gilt gleichermaßen von den überkommenen drei Hauptformen des Idealismus: dem ethischreligiösen innerer Umwandlung, dem ästhetischen künstlerischer Bildung und dem intellektuellen reiner Denkarbeit. Aus der ethischreligiösen Lebensrichtung erhalten sich Begriffe wie Gesinnung, Gewissen, Charakter, Pflicht, an sich Gutes u. s. w., Begriffe, die der Naturalismus nur mit jämmerlicher Künstelei auf seinen eigenen Boden verpflanzen kann; es behauptet sich ferner gegenüber aller flachen Geistreichheit eines „Immoralismus“ eine moralische Wertschätzung der Dinge mit sicherer Überlegenheit. Die ästhetische Lebensanschauung wirkt fort in Begriffen wie Bildung (harmonische Bildung), Kultur u. s. w., ferner aber in einer durchgehenden Schätzung von Ordnung, Form und Gestalt. Auch die Anhänger der mechanischen Naturlehre ergänzen und beleben oft dadurch ihr Weltbild. „Entwickelung“ würde sich nicht mit solchem Wohllaut den Zeitgenossen einschmeicheln, klänge nicht darin die ältere Fassung des Begriffes nach mit ihrer Vorstellung eines ebenmäßigen Fortschreitens und einer sicheren Formgebung aus der Kraft und nach dem Gesetz eines Ganzen.

Den Intellektualismus mit seiner Umsetzung aller Wirklichkeit in einen welterzeugenden Denkprozeß verrät nicht nur die beharrliche Neigung, Intellekt und Geist, intellektuelle und geistige Bildung, Gesamtinhalt und Begriff der Dinge einander gleichzusetzen, auf seiner Hinaushebung der Denkarbeit über die bloß-

seelischen Zustände ruhen auch unverlierbare Begriffe wie die der sachlichen Wahrheit, der sachlichen Notwendigkeit, der objektiven Vernunft u. s. w. Besonders stark aber ist sein Einfluß auf die Form unserer Arbeit. Hier liegen die stärksten Wurzeln des Strebens, alle Mannigfaltigkeit des Wirklichen auf Begriffe, ja auf Prinzipien zu bringen, und diese Prinzipien gegeneinander in's Feld zu führen. Was mehr giebt heute in Staat und Gesellschaft, in Wissenschaft, Kunst und Religion dem Kampf seine Schärfe und seine Leidenschaft als der Zusammenstoß solcher Prinzipien? Auch der Naturalismus kann sich zu Weltbegriffen nur entwickeln mit Hilfe jenes intellektuellen Faktors, selbst die Leugnung aller Prinzipien kleidet sich heute als Opportunismus in das Gewand eines Prinzipes. So ist die Zeit von der Geschichte her nicht arm an Bewegungen, welche dem Naturalismus widerstehen und ihn auch von innen her zersetzen. Aber nicht nur sind diese Bewegungen untereinander unausgeglichen, keine von ihnen erreicht auf dem Boden der Zeit eine zusammenhängende positive Wirkung; die vereinzelten Gegenströmungen aber mögen dem Naturalismus manchen Abbruch thun, überwinden können sie ihn nicht.

Kein Wunder, wenn sich in der Zeit ein Streben entwickelt nach einem Idealismus neuer und eigener Art, einer universelleren Form des Idealismus, die zugleich imstande sei, die durch die realistische Bewegung erschlossenen Thatsachen und Wahrheiten zu würdigen und sich anzueignen. Das Ziel dieses Strebens scheint unanfechtbar und die hervorragende Bedeutung einzelner Leistungen nach dieser Richtung sei unverkannt. Aber das Durchschnittsniveau dieser Bewegung erscheint eben in den Begriffen als unzulänglich gegenüber den Forderungen der Sache. Die Hauptbegriffe haben oft eine höchst abstrakte Fassung ohne alle zwingende und bindende Kraft. Es ist wenig gewonnen, wenn so vieldeutige Größen, wie Geist, Vernunft, Moral, Zweck u. s. w., mit aller Mühe aufrecht gehalten werden.

Ferner sind oft die den Begriffen innewohnenden Behauptungen so abgeschwächt, daß freilich der Widerspruch mit der Tagesmeinung verringert, aber zugleich auch alle charakteristische Art und Wirkung preisgegeben wird. Die Anhänger der Meta-

physik verstehen diesen Begriff oft so bescheiden, daß mit jener der übrigen Erkenntnis nur eine nachträgliche hypothetische Betrachtungsweise hinzugefügt, nicht eine wesentliche Erhöhung des Ganzen aus ursprünglichem Vermögen erzielt wird. Nicht minder schwebt der Begriff der Religion in der Luft, wenn sie ein bloß subjektives Gefühl des Unendlichen bedeuten soll. Bei solcher Abschwächung aber wird die Position erst recht unhaltbar, denn nun erlischt alles Zwingende innerer Notwendigkeit, nun wird das Ganze auf eine entgegenkommende zufällige Stimmung angewiesen. Das Wenige, das dann noch bleibt, wird leicht erst recht ein Zuviel. Einer ähnlichen Mattheit des Idealismus entspringen Versuche, große und in Wahrheit unversöhnliche Gegensätze durch ein Ineinanderschieben der Begriffe auszugleichen. So hören wir viel von induktiver Philosophie, von einem Realidealismus, von immanenter oder gar natürlicher Religion sprechen; alles vergebliche Versuche, dem großen Entweder-Oder auszuweichen, das einmal durch das menschliche Dasein geht. Überhaupt gewahren wir hier die Neigung, die Schärfe der Probleme abzustumpfen, als Erscheinung festzuhalten, was im Wesen aufgegeben wird, die Konsequenzen anzunehmen, die Prinzipien aber zu verwerfen. Lauter Zeichen der Einschüchterung des Idealismus durch die Zeit, ein Bekenntnis seines Unglaubens an sich selbst. Den Idealismus stellt einmal seine eigene Natur in einen Widerspruch wie zu der Durchschnittslage, so auch zu der verschliffenen Durchschnittsmeinung. Den Versuch, sie durch eine gefällige Anpassung und schüchterne Rechtfertigung sich geneigter zu machen, bezahlt er zu theuer mit dem Verzicht auf alles, was an ihm kräftig und wertvoll ist. In diesen Dingen kann das größere leichter sein als das kleinere. Hier gilt es Mut und Kraft ursprünglichen Schaffens; wir müssen sie wiederfinden und werden sie finden, aber vielleicht werden wir sie erst in der Not, am Rande des Abgrundes wiederfinden.

So bleibt es dabei, daß dem Naturalismus im Zeitbewußtsein kein geschlossener Gedankenbau idealistischer Art entgegenwirkt. Aber er findet hier einen anderen vollgewachsenen Gegner, den freilich niemand dem Idealismus zurechnen kann, der aber unverkennbar mit einer seiner Hauptformen, dem Intellektualismus,

eng zusammenhängt. Wir meinen den Subjektivismus, jene freie Entfaltung des Individuums, die es von allen geschlossenen Gedankenmassen emanzipiert, es der Welt gegenüberstellt und dabei fordert, daß sich dem Einzelnen alle Wirklichkeit darstelle, von ihm aus aller Lebensinhalt entwickele. Zugleich verlegt sich das Dasein des Einzelnen ganz in sein unmittelbares Vorstellen und Empfinden. Im besonderen ist es die Vorstellung, die sich zwischen den Menschen und die Sache schiebt, mit ihrem Weiterspiegeln den Gegenstand immer wieder in ein Bild verwandelt und schließlich alle Wirklichkeit in lauter Phänomene, in bloße Schattenbilder zu verflüchtigen droht. Bei der endlosen Mannigfaltigkeit der Einzelnen und ihrer Lagen spalten sich dabei die Wege nach allen Richtungen, es entwickelt sich nebeneinander eine bunte kalleidoskopisch wechselnde Fülle von Ansichten, und wenn nun eine jede über den bloßen Punkt hinaus gelten will, so muß notwendig ein unablässiger Streit jedes gegen alle und aller gegen jeden entbrennen. In diesem Streite aber leicht ein gegenseitiges Sichüberbieten, ein Haschen nach Auffallendem, Frappierendem, Paradoxem, ein immer weiteres Zurückweichen einer objektiven Natur der Dinge, ein Erlöschen des Gefühles für das Gesunde und Wahre, eine Steigerung des Paradoxen zum Perversen, kurz ein unaufhörliches Sinken bis zur vollen Auflösung.

Den mannigfachen Stufen dieses Auflösungsprozesses entsprechen aber Abstufungen in der Gestaltung der Begriffe. Zunächst zeigt das gesamte Kulturleben eine stärkere Entwickelung von Begriffen, welche die subjektive Seite des Lebensprozesses, die Beziehung des Geschehens darauf deutlich hervorkehren. Nur daraus erklärt sich die Vorliebe für Begriffe wie Erscheinung, Wert, Erkenntnistheorie, kritisch, Optimismus — Pessimismus u. s. w., nur daraus die unaufhörliche Sorge um eine rechte Abgrenzung von Subjektivem und Objektivem, nur daraus das Streben, die geistigen Grundprozesse, z. B. der Kunst, der Moral, der Religion, samt ihren Begriffen vom Subjekt her, „psychologisch", abzuleiten.

Schärfer zugespitzt erscheint dieser subjektivistische Zug in der Betonung der Verschiedenheit der einzelnen Menschen und

des gleichen Rechtes aller. Die Richtung der Zeit dahin läßt uns alltäglich Begriffe wie Standpunkt, Gesichtspunkt, Ansicht u. s. w. verwenden. Auch nötigt sie uns Modernen, selbst die wohlerwogensten Lehren und Begriffe nicht sowohl als Erzeugnisse eines uns mit überlegener Notwendigkeit umfangenden Denkprozesses, sondern als subjektive Versuche eines grübelnden und tastenden Verstandes zu geben. Wir können einmal beim Schaffen nicht von uns selbst absehen, mit aller Mühe das Subjekt nicht loswerden. Wie groß ist hier der Unterschied zwischen den Systemen eines Kant oder Hegel mit ihren bezwingenden und zusammenhaltenden Ideen und dem eines Lotze, das uns in allem reinen Streben zur Sache und aller zähen Energie des Denkens keinen Augenblick vergessen läßt, daß wir die Ansicht eines Individuums, eines höchst geistvollen Individuums, aber eines Individuums vernehmen.

Mit solcher Subjektivität heutigen Verfahrens ist freilich auch gegeben eine erstaunliche Beweglichkeit in der Behandlung der Begriffe, ein unerschöpfliches Vermögen, verschiedene Seiten an ihnen hervorzukehren und sie in immer neue Beziehungen zu setzen, kurz alle Vorteile einer hochentwickelten freischwebenden Reflexion. Aber je mehr solche Reflexion die Sache aus dem Auge verliert, desto mehr verläuft die Freiheit in Willkür, desto mehr löst sich die Gemeinschaft geistigen Schaffens in lauter Sekten auf, desto wehrloser müssen die Begriffe allem Wechsel von Lage und Laune folgen, desto unwiderstehlicher wird die Versuchung, ihren natürlichen und einfachen Sinn gerade umzukehren. Ja, ein solches Überwuchern subjektiver Willkür muß schließlich alle Begriffe als geschlossene und gemeinsame Gedankengebilde von innen her zerstören und den Menschen wieder auf die wechselnde und schwankende Vorstellung zurückwerfen. So ein voller Rückfall in die Sophistik, wenn auch unter der Verbrämung schönklingender Namen. Das alles aber neben strengster wissenschaftlicher und technischer Arbeit auf den Spezialgebieten.

Dieser Subjektivismus verschlingt sich in unserer Zeit mit dem Naturalismus in wunderlichster Weise, aus gleichzeitiger Anziehung und Abstoßung erwächst eine schier unauflösliche

Verwickelung. Subjektivismus und Naturalismus gehen ein gutes Stück Weges Hand in Hand. Beide sind einig in der Ablehnung eines substantiellen Idealismus, beide verlegen den ganzen Lebensprozeß in die eine Fläche des unmittelbaren Bewußtseins, beide spalten die Wirklichkeit in lauter einzelne Elemente. Wenn ferner dem Naturalismus alles Geistesleben eine bloße Begleiterscheinung des Naturprozesses ist, so kann er es inhaltlich kaum anders verstehen als ein bloßes Vorstellen, ein Abspiegeln dessen, was draußen in Wirklichkeit geschieht. Die Gleichsetzung von Seele und Bewußtsein, die Voranstellung des Begriffes „Erscheinung" bei Natur und Seele u. a. m. bezeugen deutlich solche innere Übereinstimmung.

Aber gerade diese Übereinstimmung macht um so unerträglicher den Widerspruch, den hier alle nähere Ausführung hervortreibt. Beider Ausgangspunkt und beider Gedankenrichtung steht sich völlig entgegen, und es wird damit der Inhalt der Wirklichkeit hier und dort grundverschieden. Dort die Natur das Feste, alles Umfassende, alles Erzeugende, hier die Vorstellung das einzig Gewisse und für uns nichts wirklich, was nicht in ihr enthalten; dort die Seele ein Niederschlag des Naturprozesses, hier die Natur eine bloße Erscheinung im Seelenleben. Dort das Gegenständliche, hier das Zuständliche voran; dort eine ungeheure Schwere des Reiches der Massen, hier eine flatterhafte Leichtigkeit des Reiches luftiger Gedanken. Eine gegenseitige Verständigung ist dabei völlig ausgeschlossen, da jedwedes das Ganze sein will und es zu sein wollen muß, alsdann aber das andere eine Bedeutung erhält, die es schlechterdings nicht annehmen kann. Trotzdem vollzieht die Zeit eine gewisse Ausgleichung der unversöhnlichen Gegner: beim Stofflichen folgt sie dem Bilde der Natur mit seinem Reichtum und seiner Anschaulichkeit, in der Form des Lebens aber herrscht der Subjektivismus mit seiner Unmittelbarkeit und seiner Beweglichkeit. Aber so geraten wir nicht nur unter den Einfluß widerstreitender Gedankenmassen, werden bald hierher bald dorthin gezogen und müssen bekämpfen, was wir nicht entbehren können, sondern auch jede einzelne der Seiten erfährt die schwerste Beeinträchtigung. Den Naturalismus macht die alles durchdringende und zersetzende Reflexion

matt und greisenhaft, er verliert für das geistige Schaffen eben die stürmische Jugendkraft, welche den Haupttitel seines Rechtes bildet; der bewegliche Gedanke aber wird gelähmt und zu Boden gedrückt, soll ihm ausschließlich der Naturprozeß seinen Inhalt geben.

So trägt das Zeitleben in dem Eigensten seiner Art einen zerstörenden Widerspruch; unmöglich kann es bei sich selbst zur Ruhe kommen. Auch der Idealismus als Zeiterscheinung führt über solche Lage nicht hinaus, sowohl wegen seiner inneren Spaltung als wegen des Mangels an kräftiger Ausprägung. Wenn also heute die Zeit das Individuum mittels der Begriffe an sich zieht, so versetzt sie es damit nicht in sichere Bahnen und ruhige Arbeit, sondern sie führt es in die ärgste Verwickelung, die unerträglich werden muß, sobald ein klares Bewußtsein darüber aufgeht.

Für ein Streben darüber hinaus kann es aber offenbar bei einem so widersprechenden und verworrenen Stande unmöglich genügen, hier und da herumzubessern, dies und jenes zu verschieben, sondern das Ganze wird zum Problem; eine durchgreifende Erneuerung unseres intellektuellen Daseins und damit auch unseres Begriffsstandes (d. h. des Standes der allgemeinen Begriffe, von denen allein hier die Rede ist) erweist sich als ein dringendes Bedürfnis, eine unabweisbare Forderung.

Näheres von unseren Überzeugungen hinsichtlich dieser Dinge zu entwickeln, ist Sache der Untersuchung selbst, nicht der Einleitung. Nur eins noch sei hier bemerkt. Jenes der Zeit besonders charakteristische Vordringen des Naturalismus stützt sich sicherlich auf große Erfahrungen und enthält fruchtbare Keime zur Weiterbildung des gesamten Lebens. Aber der letzte Sinn dessen was hier aufstrebt, seine wahre geistige Bedeutung ergiebt sich nicht im unmittelbaren Eindruck und von draußen her, nur ein es von innen her umfassender und aufhellender Lebensprozeß kann darüber entscheiden. Ein solches überlegenes Thun aber, das die Arbeit der einzelnen Gebiete in sich aufnähme und ihren Ergebnissen ein ursprüngliches Schaffen aus dem Ganzen entgegensetzte, fehlt der Gegenwart. Jener Siegeszug des Naturalismus zeigt, daß das Gegenständliche, so sehr es in

der geistigen Arbeit wurzelt, sich von ihr abgelöst hat und ihr, wie in sich selbst gegründet, fremd entgegentritt. Die Werke und Geschöpfe haben sich losgerissen von der schaffenden Kraft, sie werden ihr gegenüber riesengroß und wenden sich mit titanenhaftem Trotz gegen sie, sie wollen sie schließlich ganz erdrücken. Aber je weiter diese Bewegung fortschreitet, desto stärker muß zur Empfindung kommen, daß jene Werke des Geistes doch nur aus übertragener Kraft leben; diese Kraft muß sich mit wachsender Entfremdung vom mütterlichen Boden immer weiter von ihnen zurückziehen, und so wird ihr Inhalt immer mehr verblassen, das menschliche Dasein in aller Aufregung immer leerer werden. Um so mehr aber drängt es zugleich nach einer Konzentration und Neuentfaltung des Geisteslebens, damit seine lebendige Einheit den Werken gewachsen werde, es sich gegenüber der Zerstreuung als ein Ganzes behaupte und das Entfremdete, soweit es nicht endgiltig verfeindet, wieder zu sich zurückziehe. Wenn für eine so ungeheure, vom nächsten Zeitanblick geradezu unmögliche Aufgabe die Wissenschaft nur mit und neben anderen Mächten arbeiten kann, so hat hier die Begriffsforschung erst recht eine bescheidene Rolle. Daß sie aber bei rechter Behandlung doch einiges beizutragen vermag, das sollte diese Einleitung zeigen. So sei denn das Werk in gutem Glauben ergriffen und alle Kraft dafür aufgeboten, daß die Leistung nicht zu weit hinter den Forderungen der Sache zurückbleibe.

Subjektiv — Objektiv.

Aus der Geschichte der Ausdrücke subjektiv — objektiv ist namentlich bemerkenswert eine völlige Umkehrung der Bedeutung im Laufe der letzten Jahrhunderte. Bei Duns Scotus († 1308),der sie zuerst als feste Termini einander gegenüber stellte, „hieß *subjectivum* dasjenige, was sich auf das Subjekt der Urteile, also auf die konkreten Gegenstände des Denkens bezieht; hingegen *objectivum* jenes, was im bloßen *obicere*, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiermit auf Rechnung des Vorstellenden fällt" (s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, 208). In diesem Sinne überlebten die Ausdrücke den Verfall der Scholastik und erscheinen so, freilich nur selten, noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts, z. B. bei Bayle, Leibniz, Berkeley.[1] Die Umkehrung erfolgte beim Übergang in die deutsche Sprache und zwar innerhalb der Wolffischen Schule;[2] sie war vorbereitet durch

[1] In den Erörterungen zwischen Descartes und Gassendi findet sich subjective = formaliter in se ipsis, objective = idealiter in intellectu. Objektiv erhielt sich länger in der älteren Bedeutung als Gegensatz von real. So unterscheidet z. B. Bayle (oeuv. div. III, 334a): objectivement dans notre esprit und réellement hors de notre esprit, und ebenso noch Berkeley, wenn er sagt (Ausg. von Fraser II, 477): Natural phaenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective nature are, therefore, the same. Übrigens entspricht ja noch heute das sujet der Franzosen und das subject der Engländer unserem „Objekt".

[2] Um 1730 finde ich die ersten Beispiele der neuen Bedeutung. So wird in der Einleitung in die philosophische Wissenschaft von A. F. Müller (1733) II, 63 objectivum erklärt mit „an sich und außer dem Verstande." Subjektiv und objektiv in unserem Sinne hat A. Baumgarten (s. z. B. Deutsche Metaphysik § 738).

eine Verschiebung der Begriffe dahin, daß bei „Subjekt“ vor allem an die vorstellende Seele (s. z. B. Leibniz 645b [Erdm.]: subjectum ou l'âme même) gedacht wurde, während die Objekte sich vom Denken ablösen und ihm wie selbständig gegenübertreten. Aber auch in der neuen Bedeutung blieben die Ausdrücke zunächst auf die Schule beschränkt, wie z. B. ihre Verwendung im Streit zwischen Lessing und Götze zeigt; in den allgemeinen Sprachgebrauch brachte sie erst die Kantische Philosophie, zunächst bei uns Deutschen, alsdann bei den anderen Kulturvölkern.

Durch solche Wandlung der Bedeutung erhielt sich aber der begriffliche Gegensatz, sowie die ihn begründende Anschauung vom Verhältnis des Menschen zur Welt. Draußen, so scheint es, liegen die Dinge, der Mensch tritt heran und will sie in seiner Vorstellung nachbilden. Was er dabei aufbringt, bildet die subjektive, die eigne Beschaffenheit der Dinge dagegen die objektive Seite des Prozesses. Die Absicht der Erkenntnisarbeit ist natürlich, beides zur vollen Deckung zu bringen. Leicht verschärft sich aber die Spaltung dahin, daß „subjektiv“ die bloß auf den Menschen beschränkte Vorstellung unter Abbruch aller Beziehungen zu den Dingen, und weiter noch, daß es die Sondermeinung des Einzelnen im Gegensatz zu einer allgemeinen Überzeugung bezeichnet. „Subjektiv“ wird also zu „bloßsubjektiv“ und schließlich zu „partikular“. In neuer Wendung aber wächst der Gegensatz über das Denken hinaus und ergreift das Ganze des Lebens. Wo z. B. die Arbeit der Menschheit große Zusammenhänge entwickelt, da bildet sich in unserem eigenen Kreise ein Gegensatz zwischen dem, was uns in festen Einrichtungen umfängt, und was der Einzelne dabei empfindet, denkt und thut. So sprechen wir von subjektivem und objektivem Recht, von subjektiver und objektiver Religion. Die höchste Spannung erreicht aber die Sache mit der Aufwerfung der Frage, wie viel Realität, welche Gültigkeit dem menschlichen Lebensprozeß überhaupt zukomme. Das Problem der Wahrheit erfaßt unser ganzes Sein, überall der Gegensatz einer echten, im Element der Wahrheit befindlichen, und einer unechten, in Meinung und Wahn befangenen Lebensführung. Allerdings kann diese Frage zunächst thöricht

scheinen. Was brauchen wir uns dessen noch irgend versichern zu lassen, was wir bei uns selbst besitzen, und wie könnten wir auch unseren eigenen Kreis verlassen, uns auf einen fremden Standort versetzen und von hier aus messen, wie viel das Eigene bedeutet? Aber dem Unmöglichen muß sich doch wohl irgend ein Sinn und vielleicht auch ein Weg abgewinnen lassen. Wenigstens zieht sich die Sorge um dies Problem durch die ganze Geschichte, und gerade die Höhepunkte geistigen Schaffens erschöpfen ihre beste Kraft in eigentümlichen Versuchen der Lösung. Es scheint einmal unser Leben nicht bei sich selbst geschlossen und befriedigt, vielmehr für sein eigenes Wohl angewiesen auf ein weiteres Sein, auf eine Wahrheit der Dinge, eine Unermeßlichkeit des Alls. Nicht bloß von außen scheint uns dies All zu umgeben, sondern innerlich unserem Wesen verwachsen. Soll sich aber solche Anschauung irgend klären und entwickeln, so muß der Grundprozeß des Lebens sich anders darstellen als in der alltäglichen Meinung, die Frage der Wahrheit unseres Thuns tritt in einen unlösbaren Zusammenhang mit der Fassung jenes Prozesses, und so hat auch die weltgeschichtliche Arbeit stets beides in Einem behandelt. Ein rascher Blick auf die Hauptphasen dieser Arbeit ist unerläßlich auch für uns, da sie alle in ihren Wirkungen bis in die Gegenwart fortleben. Den Hauptabschnitt bildet dabei der Gegensatz antiker und moderner Denkart; innerhalb der Neuzeit scheidet sich die Zeit vor und nach Kant.

Das Streben der sokratischen Schule hatte zum Hauptziel, wider die Sophistik die Festigkeit der geistigen Prozesse und Aufgaben, ihre Überlegenheit gegen die wechselnden Meinungen der Individuen zu behaupten. Solche Festigkeit schien aber einem Plato nur erreichbar, wenn unser Dasein überwölbt wird von einer großen Welt unvergänglichen Wesens, in sich ruhender Wahrheit; was unser eignes Sein an Idealität besitzt, das empfängt es aus dem Zusammenhange mit jener Welt. Diesen Zusammenhang aufrecht zu erhalten und mit aller Kraft zu entwickeln, das wird damit zur Seele des Lebens; an der Übereinstimmung mit jenem Reich des an sich Guten und Wahren hängt alle Wahrheit und aller Wert unseres Thuns; das Mensch-

liche hat sein Maß an dem Kosmischen, die Hauptbewegung des Lebens geht von der Welt zum Menschen, von der Sache zur Vorstellung und Empfindung. Dabei können Denker wie Plato und Aristoteles nicht umhin, die Frage aufzuwerfen, wie denn ein solcher Verkehr zwischen dem All und uns überhaupt möglich sei. Die Antwort lautet aber dahin, daß der Mensch von Haus aus dem All innerlich verwandt sei. In seinem eigenen Wesen ist eben das vorhanden oder doch angelegt, was die große Welt an ihn heranbringt; nur weil das Auge von der Art der Sonne ist, kann es die Sonne schauen, sinnlich und geistig. So ist das Aneignen jener Welt zugleich ein Entwickeln unserer eigenen Natur, in der Berührung liegt recht eigentlich die Höhe des Lebens; je unmittelbarer und inniger diese Berührung, desto gehaltvoller und freudiger wird das Dasein, desto mehr ist die seelische Tiefe in ihm erschlossen. So das Preisen der Anschauung als dessen, was uns gänzlich mit den Dingen einigt, ein sehnsüchtiges Verlangen nach der Wahrheit und Weite des Alls als dem, was allererst unserem Dasein Ewigkeit und Glückseligkeit mitteilt. Diese Gestaltung des Lebensprozesses zu einem geistigen Verkehr zwischen Mensch und Welt entspricht der Denkart einer Zeit, welche die Natur noch seelischer und die Seele naturhafter faßte; sie konnte sich nicht entwickeln, ohne daß menschliche Größen unbegrenzt in das All einströmten, es künstlerisch belebten, aber zugleich auch der Wissenschaft verschlossen. Das große All ward ein Spiegelbild menschlichen Thuns; es war später eine Riesenarbeit, das hier um die ganze Wirklichkeit gesponnene Netz menschlicher Begriffe wiederaufzulösen. Aber den engen Zusammenhang dieses Verfahrens mit einem die Welt kräftig erfassenden und zu edler Schönheit gestaltenden Schaffen, wie es die Griechen auszeichnet, wird niemand verkennen.

Daß solches Ineinanderleben von Mensch und Welt der seelischen Innerlichkeit des ausgehenden Altertums und des beginnenden Christentums nicht mehr entsprach, ist ebenso gewiß, als daß die gewaltigen Wandlungen damals einen angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck nicht gefunden haben. So konnte sich die antike Grundanschauung durch alle Erschütterungen behaupten. Sie zeigt ihre Macht in der Gestaltung der altchrist-

lichen Gedankenwelt, namentlich auch bei der Dogmenbildung, sie hat in den Schulen des Mittelalters eine vollere Herrschaft geübt und sich zäher in den Stoff hineingearbeitet als je zuvor.[1]

Hingegen wird die Auflösung jener Zusammenschiebung von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt die Aufgabe, woran die Neuzeit ihr eigenes Wesen gefunden hat. Nichts ist für sie charakteristischer als das Streben nach deutlicher Auseinandersetzung von beiden. Und zwar entspinnt sich dieser Prozeß von beiden Seiten des Gegensatzes. Bei der Natur wird die Hineintragung menschlicher Begriffe als eine Entstellung empfunden und bekämpft. Es kommt zum Bewußtsein, daß wir bisher die Dinge durch den dichten Schleier unserer Vorstellungen und Interessen gesehen und daher uneigentlich, bildlich, wie in kindlichem Spiel erfaßt haben. Nun sollen sie sich in ihren eigenen Beständen und Zusammenhängen enthüllen, der Mensch aber mit männlicher Klarheit die objektive Ordnung der Welt erkennen und anerkennen. Der vollen Autonomie, welche die Natur verlangt und erhält, entspricht die strengste Entfernung alles Bloßmenschlichen aus den Dingen. So in besonders beredter Ausführung Baco von Verulam.

Weit mächtiger aber und tiefgreifender ist die Bewegung vom Subjekt her. Je mehr das Seelenleben sich in sich selbst vertieft und seiner Selbständigkeit innewird, desto weniger kann es sich seinen Inhalt von draußen zuführen lassen. Es entsteht eine Krise, die wissenschaftlich ihren Höhepunkt in Descartes hat. Durch erschütternden Zweifel wird das Subjekt auf sich selbst zurückgeworfen und findet erst in seinem eigenen Denken den unerschütterlichen Ausgangspunkt für alles Erkennen und Leben. Nunmehr beherrscht die Empfindung des Gegensatzes von Innen- und Außenwelt die Gedanken; zur dringlichen Aufgabe wird es, die bisherige Verworrenheit zu zerstreuen und deutlich auseinanderzuhalten, was hierher oder dorthin gehört. Dabei erfolgt aber eine bedeutsame Verschiebung des Schwerpunktes nach der Seite des Subjektes. Vieles was sonst als von draußen

[1] Die Hauptdefinition der Wahrheit in der Scholastik, im besonderen bei Thomas, ist: veritas = adaequatio intellectus et rei.

mitgeteilt galt, erweist sich jetzt als eigne Leistung der Seele und als Hineinspiegelung ihrer in die Welt. So vornehmlich die ganze bunte Fülle sinnlicher Eigenschaften, mit denen die Dinge sich uns umkleiden: nur in uns leuchtet, nur in uns klingt es, draußen aber bewegen sich kalt und starr seelenlose Massen. Wohl erhält sich unter solchen Wandlungen eine Verbindung zwischen Natur und Seele, aber ihre Art verändert sich bis zum Grunde. Nicht mehr können natürliche Wirkungen in die Seele ruhig einfließen, sondern was von draußen kommt, giebt nur den Anstoß dazu, daß die Seele aus ihrem eignen Wesen bestimmte Leistungen hervorbringt; sie bleibt also auch in dem Verhältnis zur Welt immer bei sich selbst und ihre Thätigkeit wird aus einem Aufnehmen ein Sichselbstentwickeln.

Trotz solcher Sprödigkeit beider Reiche gegen einander wird auf ein Erkennen des großen Alls nicht verzichtet. Wir brauchen nur etwas genauer zuzusehen, um zu finden, daß dort bei aller Zurückziehung auf die eigene Innerlichkeit die Welt im Gedanken stets festgehalten und eine Rückkehr zu ihr offengehalten wird. Aber das bleibt ausgemacht, daß die Bewegung nicht mehr von der Welt zum Menschen, sondern vom Menschen zur Welt geht. Eine Welterkenntnis ist nur erreichbar, sofern es gelingt, im Subjekt zwischen dem zu scheiden, was ihm allein angehört, und dem, was darüber hinaus allgemeine Gültigkeit besitzt; eine subjektive und eine Weltnatur des Menschen müssen auseinandertreten. Die Scheidungslinie wird aber so gezogen, daß dort die affektive Seite des Seelenlebens, hier dagegen der reine Intellekt zu stehen kommt. Die Gefühle und Affekte reichen nicht über den Menschen hinaus, vom Denken dagegen waltet die Überzeugung, daß es durch streng konsequente Entwickelung bei sich selbst im Gesamtergebnis eine volle Übereinstimmung mit der unabhängig von ihm vorhandenen großen Welt erreiche. Je selbständiger sich der Denkprozeß aus dem übrigen Seelenleben heraushob, desto fester war der Glaube, in ihm eine Kongruenz der menschlichen Thätigkeit und des Weltgeschehens zu finden. Mit dem Opfer des eigentümlich Menschlichen schien sich der Mensch einen sicheren Zugang zum Reich der Wahrheit erkaufen zu können.

So ein Spinoza, ein Leibniz, so die Grundüberzeugung der Aufklärungszeit. Überall in schroffem Gegensatz zur naiveren Synthese und künstlerischen Grundstimmung des Altertums ein kritisches und analytisches Verfahren, ein Dringen auf Klarheit, ein verstandesmäßiges Scheiden und Sondern, zugleich ein felsenfester Glaube an die logische Konsequenz, ja ein Schwelgen in dem Warum des Warum. Das alles aber für das Bewußtsein der Zeitgenossen besonders wirksam und anziehend durch den Kontrast zum autoritätsgläubigen Mittelalter und zur verworrenen Übergangszeit.

Aber die seelische Innerlichkeit ließ sich nicht so einfach verdrängen, noch der Mensch endgültig in zwei Hälften zerreißen. Mächtiger und mächtiger wird eine Gegenströmung, welche den Menschen als Einheit erfaßt und ihm eine volle Befriedigung verheißt; zum Siege gelangt sie mit dem Aufsteigen des deutschen Humanismus. In der Wissenschaft aber greift der Zweifel um sich, wie wir denn je der Übereinstimmung unseres Denkens mit einer jenseitigen Welt gewiß werden können, sowie die Besorgnis, ob nicht in das Denken selbst, das alle Subjektivität überwinden sollte, sich bei so unbedingtem Vertrauen ein subjektives Element einschleiche und das Weltbild trotz aller Abstraktheit, ja in der Abstraktheit durch menschliche Zuthat verfälsche.

Diese Gegenströmung feiert ihren Triumph in der gewaltigen Leistung Kant's. Nicht mit Unrecht sagte Lichtenberg, die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen, das heiße mit Kantischem Geiste denken. Aber die Leistung und Wirkung Kant's ist nicht einfacher Art; in durchgreifender Umwandlung der ganzen Lage vollzieht sich hier eine Verschärfung, dort eine Überwindung des Gegensatzes. Eine Verschärfung erfolgt, indem jetzt nicht bloß die sinnlichen Eigenschaften, sondern die Grundformen der Erfahrungswelt wie Zeit und Raum von den Dingen abgelöst und dem Subjekt zugewiesen werden; eine Verschärfung ferner, indem auch unser Denken der Absolutheit entkleidet und zu etwas partikularmenschlichem herabgedrückt wird. So rücken die Dinge in eine für immer unzugängliche Ferne, kein Schluß trägt hier vom Denken zum Sein, der Mensch sieht sich eingeschränkt auf eine festumgrenzte Welt, ja der

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schillernde Begriff der Erscheinung erhält eine Ausdehnung, welche alle Realität unseres Geisteslebens bedroht. — Aber zugleich erfolgen die erheblichsten Neubildungen und Umwandlungen nach der entgegengesetzten Richtung. Indem die subjektive Seite die Grundformen einer Welt in sich aufnimmt, ja das Schema einer Welt aus sich entwickelt, gewinnt sie eine Überlegenheit gegen die Besonderheit des Individuums; von dem was dieses aus veränderlicher Lage und Laune aufbringt, hebt sich deutlich ab, was nach allgemeinen Gesetzen und für alle geschieht, es erwächst ein Begriff der Objektivität innerhalb der Denkarbeit, es beginnt im eignen Gebiet des Innenlebens eine überaus folgenreiche Scheidung von Subjektiv-Psychischem und Geistigem. Die hier beharrenden Grenzen aber überschreitet weit die Bewegung auf dem praktischen Gebiete. Hier entsteht in der Moral eine Welt absoluter Wahrheit, eine Welt nicht für den Menschen besonders, sondern für alle Vernunftwesen. Diese Welt ist nicht von draußen gegeben, sondern sie entspringt dem eigenen Schaffen der Vernunft, sie hat wie ihren Wert und ihre Würde, so auch ihre volle Gewißheit in sich selbst.

So steht die Behandlung des Problems bei Kant unter entgegengesetzten Impulsen, dort wird der Mensch tief gedemütigt, hier überschwänglich erhoben, dort von der Wahrheit abgeschnitten, hier mitten in sie hineinversetzt. Auch in der geschichtlichen Wirkung trennt sich beides. Der Anfang unseres Jahrhunderts verfolgt zuversichtlich den Weg kühnen Schaffens. Die Beschränkung auf das praktische Gebiet wird aufgegeben, ein Schaffen der Vernunft ebenso gewaltig wie gewaltsam über den ganzen Umfang unseres Daseins ausgedehnt. Das Fallenlassen eines Dinges an sich erscheint hier nur als der konsequente Abschluß der von Descartes begonnenen Subjektivierung der Wirklichkeit. Nachdem erst die sinnlichen Eigenschaften, dann die allgemeinsten Daseinsformen der Dinge von draußen nach drinnen übertragen waren, erfuhr nun das Ding selbst das gleiche Schicksal. Aber in der höchsten Anspannung des Gedankens lag zugleich ein völliger Umschlag. Indem das Subjekt alles in sich aufnimmt, wird es selbst zu einer Welt, zur alleinigen Welt, und hat bei sich selbst, in seiner eignen Entwickelung, die ganze

Wahrheit. Dieser Gedankenrichtung wird unser Geistesleben zum Geistesleben überhaupt, zum Kern dieses Lebens aber das Denken. In einem absoluten Denkprozeß fallen hier Wirklichkeit und Wahrheit, Denken und Sein in Eins zusammen. Mit seiner immanenten Gesetzlichkeit und seiner universalen Gültigkeit, wie der Strom der Weltgeschichte sie zur Darstellung bringt, bildet er eine „objektive Vernunft" gegenüber dem subjektiven Meinen und Mögen des Individuums. Aber es kann sich der Mensch mit heroischer Erhebung ganz in ihn und damit in das Reich voller Wahrheit versetzen. So ein Fallen aller Schranken, ein Gottwerden der Menschheit.

Eine solche Überspannung des menschlichen Selbstbewußtseins unmittelbar nach der einschneidenden Kritik Kant's wird einigermaßen verständlich nur durch gleichzeitige Bewegungen der allgemeinen Kultur. Auch für die philosophischen Überzeugungen war es von größtem Belang, daß der deutsche Humanismus von der Vorstellung lauter einzelner Seelen, wie sie der Aufklärung eigen, fortschritt zu dem Gedanken eines sich in Geschichte und Gesellschaft entwickelnden Gesamtlebens der Menschheit. Dieses Ganze gewann einen unvergleichlich reicheren Inhalt und konnte Ansprüche erheben, welche für die Einzelnen in ihrer Zerstreuung geradezu abenteuerlich gewesen wären. Es bestimmte sich aber dieser Inhalt in den Schöpfungen der großen Dichter näher als eine Verbindung der modernen Idee voller Kraftentwickelung mit der antiken klarer Formgebung und ebenmäßiger Gestaltung. Solcher Verbindung entsproß ein Reich freier Geistigkeit und edler Schönheit; unter Verwandlung des Wirklichen in ein Bild, eine Idee, schafft die Phantasie, das „Schoßkind des Zeus", eine neue in sich vollbefriedigte Welt lichter und reiner Gestalten. Auch diese Welt braucht sich ihre Wahrheit nicht von draußen bestätigen zu lassen, sie besitzt sie unmittelbar in der Wirklichkeit des Schönen. Solches Schaffen der Dichter giebt dem kühnen Spekulieren der Denker einen Hintergrund; wer daran denkt, daß Schelling und Hegel recht eigentlich die Philosophen der Goethe'schen Epoche waren, der wird sie minder leicht verspotten.

Aber die Herrlichkeit der Spekulation erfährt bald einen

jähen Zusammensturz; wie es zu gehen pflegt, weniger durch eine direkte Widerlegung als durch eine völlige Abwendung der Menschheit von den bisherigen Stimmungen und Bestrebungen. Jene Umsetzung der ganzen Wirklichkeit in einen Denkprozeß hatte nur so lange einen Sinn und Halt, als die allgemeinsten Züge der Dinge, das Logische und Formale an ihnen, oder doch die inneren Triebkräfte als die Hauptsache galten; wurde aber das Interesse von der unermeßlichen Fülle des unmittelbaren Daseins angezogen und hielt die sinnliche Umgebung durch große Aufgaben und schwere Konflikte den Menschen bei sich fest, so konnte sich ihm die Welt der reinen Begriffe leicht zu einem bloßen Schattenreiche verflüchtigen. Ferner mußte jenes Hochgefühl der Kraft, jene Göttergleichheit des Menschen wie ein Traum zerfließen, wenn die Starrheit des Daseins, die lähmende Gebundenheit, die schweren äußeren und inneren Schäden des Menschen wie der Menschheit sich mit zwingender Deutlichkeit aufdrängten. So aber ist es, wie wir alle wissen, geschehen; klar vor Augen liegt der Rückschlag gegen die Vermessenheit der Spekulation, von ihm wird noch immer die Zeitstimmung beherrscht. Nun endlich erlangt der Kritiker Kant volles Gehör; seine scharfe Scheidung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, wird das philosophische Bekenntnis der Zeit; ähnlich wie die Zeitgenossen des Descartes befinden wir uns heute unter dem Eindrucke des Gegensatzes von Mensch und Welt. Nur ist nach den gewaltigen, scheinbar gänzlich mißlungenen Unternehmungen die Empfindung dessen noch viel peinigender und niederdrückender. Die Arbeit des Menschen scheint erfolglos, die ganze Existenz der Menschheit verschwindend gegenüber den unermeßlichen Weiten und den unzugänglichen Tiefen des Alls. Mit allem Thun und Unternehmen, mit allem, worin wir uns selbst groß dünken, sind wir wie ein Tropfen am Eimer, ja ein bloßer Nebeneffekt des großen Weltprozesses, der gleichgültig über uns dahin schreitet und uns teilnahmlos in das Nichts zurückwirft. Ein episodenhaftes, ephemeres Dasein ohne einen tieferen Sinn, ohne einen bleibenden Wert.

Bei solcher Isolierung des Menschen ein um so üppigeres Aufwuchern des Subjektivismus auf unserem eignen Gebiete, wie

das seiner unmittelbaren Erscheinung nach schon in der Einleitung zur Sprache kam. Die endlose Verschiedenheit der Individuen, der stete Wechsel von Stimmung und Meinung, das Hindurchgehen aller Eindrücke durch das Medium unserer Auffassung, die unablässige Verschiebung dessen, was uns wahr und gut dünkt, das alles steht mit greller Deutlichkeit vor unseren Augen. Ein unablässiges Reflektieren zersetzt unser Dasein und treibt uns mit seiner verflüchtigenden Art immer tiefer in die Unsicherheit hinein; die Reflexion stellt sich scheidend nicht nur zwischen den Menschen und die Welt, sondern auch zwischen ihn und sein eigenes Wesen. In der Zeit ist mächtig der Gedanke eines weiten Abstandes zwischen dem, was wir zu sein meinen, und dem, was wir in Wahrheit sind. Das Wort, das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts Bayle aus der Stimmung einer uns vielfach verwandten Zeit aussprach: daß wir nicht sowohl glauben als zu glauben glauben (*croire à croire*, s. Art. Socin im Diction.), es entspricht, neuerdings oft wiederholt, durchaus einer weitverbreiteten Stimmung der Gegenwart. Die Ohnmacht der Ideale, die Macht der Illusionen, die Scheinhaftigkeit des menschlichen Thuns, sie erfüllen unser Denken, und es wird manchem zur dämonischen Lust, diese Lage den anderen recht eindringlich vorzuhalten. Aus solcher Stimmung wird unser Verhalten zu allem, was an uns kommt, in erster Stelle das von Zweifel und Abwehr, allerorts drängt sich das Negative voran, es fehlt die Lust und das Vermögen das Positive aufzusuchen und es in reiner Stimmung zu umfassen. In vollem Einklang dazu steht es, wenn unser Denken sich in Begriffe einspinnt, wie Ansicht, Gesichtspunkt, Standpunkt, Bewußtsein, Erscheinung, Vorstellung u. s. w.[1] In dem allen ein Prozeß fortschreitender Auflösung der Wirklichkeit.

---

[1] Zu den Ausdrücken sei hier Folgendes bemerkt. Gesichtspunkt (*point de vue*) und Standpunkt sind der Lehre von der Perspektive entlehnt; bei ihrem Eintritt in den philosophischen Sprachgebrauch (bei Bayle und Leibniz) war diese Beziehung noch deutlich gegenwärtig, und es erschien als Aufgabe, den einen richtigen Standpunkt zu finden, der die Welt in ihrer wahren Anordnung erkennen lasse. Erst in unserem Jahrhundert tritt der Ausdruck, unter zunehmendem Verblassen des Vorstellungsbildes, in den

Aber so mächtig solche Stimmungen heute über uns dahinwogen, schon die Erfahrungen der Geschichte widerstehen einer Ergebung in diese Lage. Wohl sind der Mensch und die unmittelbare Welt immer weiter auseinandergetreten, und es haben sich immer größere Gegensätze in unserem Dasein aufgethan. Aber jede Scheidung hat alsbald ein kräftiges Streben nach Wiedervereinigung geweckt, im Gedankenreich galt es wiederherzustellen, was nur für das sinnliche Dasein auf immer verloren war. Derartige Versuche erschienen aber gerade auf den Höhepunkten geistigen Schaffens, kein solcher war ohne eine eigentümliche Überbrückung der Kluft zwischen Subjekt und Objekt, und die scheinbar einsame Arbeit der Denker hatte in Wahrheit einen inneren Zusammenhang mit großen Bewegungen des allgemeinen Kulturlebens. Dabei zeigt eine Vergleichung der verschiedenen Leistungen ein stetes Wachstum der Innerlichkeit: die dem großen All wesensverwandte Vernunft der Griechen, das Sichinnewerden des Subjekts zu Beginn der Neuzeit, die Selbstentwickelung einer absoluten Geisteswelt auf der Höhe des modernen Schaffens, das sind die Hauptstufen einer weltgeschichtlichen Bewegung des Hineinziehens der Wirklichkeit in das Geistesleben. Mit jeder Leistung im Gedankenreiche verwächst freilich auch der Irrtum, und zur Wahrheit in dem Errungenen durchzudringen, ist für den Menschen eine Sache unablässigen Kampfes. Aber wer in jener ganzen Bewegung lauter Meinung und Einbildung sieht, der versuche doch, irgend einen der Schritte zurückzuthun. Er wird sofort die Unmöglichkeit dessen empfinden und zugleich einen weltgeschichtlichen Stand des Problems anerkennen müssen. Wenn uns heute das Bewußtsein des Gegensatzes beherrscht, so zeigt dies nur, daß uns die früheren Syn-

---

Dienst der modernen Sophistik, indem mittels seiner jede beliebige Meinung jedes beliebigen Subjektes den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Auch „Ansicht“ gehört zu den Ausdrücken, welche Dinge mehr scheinen lassen sollen als sie sind. In dem Allgem. Handwörterbuch der philos. Wissenschaften von Krug (1827) heißt es unter dem Worte: „Ansicht ist eigentlich soviel als Anblick. Es wird aber jenes Wort jetzt häufig für Meinung gebraucht, weil die Meinungen in den Wissenschaften, besonders in der Philosophie, etwas in Verruf gekommen.“

thesen nicht mehr genügen, nicht daß nicht noch tieferangelegte möglich sind, nicht daß wir nicht mit aller Kraft nach solchen streben sollten.

In Wahrheit finden wir auch die Zeit mitten in solchem Streben. Charakteristisch für die Art dieses Strebens ist, daß man die Kluft weniger durch ein beiden Seiten überlegenes Schaffen überwinden will als vielmehr durch ein kräftiges Ergreifen einer der Seiten und ein Ausdehnen ihrer über das Ganze. Die einen halten sich an das Objekt, sie wollen die Arbeit ganz in den Gegenstand versetzen und das subjektive Element möglichst eliminieren. Die anderen stellen das Subjekt voran, es wächst ihnen zu einer selbständigen und selbstgenugsamen Welt, der die Außenwelt dienen muß.

Dort erschallt der Schlachtruf der Objektivität und scheint allem Einwand von vornherein überlegen. Wären wir nur einiger darüber, was Objektivität bedeutet! Wer möchte sich der Forderung entziehen, subjektive Einfälle und Interessen fernzuhalten wo es sich um Wahrheit handelt? Auch kann mitten in der geistigen Arbeit, in der Weltanschauung wie im künstlerischen Schaffen, „Objektivität" einen charakteristischen Sinn erhalten und eine große Aufgabe werden. Damit werden wir uns öfter zu beschäftigen haben. Aber was heute eine Zeitströmung will, ist etwas anderes, ist eine Objektivität nicht im Geist, sondern ohne den Geist, ja gegen den Geist, ist ein möglichst völliges Aufgehen der Arbeit in das, was Ding heißt, in Wahrheit aber der bloße Eindruck, die unmittelbare Erscheinung des Dinges ist. Ein möglichst treues Photographieren, ein urteilsloses Hinnehmen dieses ersten, unmittelbaren Eindruckes, das ist hier nicht etwa eine Vorbedingung geistigen Schaffens, eine in der Verwickelung unserer menschlichen Lage unerläßliche Durchgangsstufe, sondern es gilt hier als das geistige Schaffen selbst, als das einzige, was in unserem Thun Wahrheit und Wert hat. Bei der Untersuchung der Begriffe Realismus und Idealismus wird sich für uns herausstellen, daß sich zudem jene Forderung nicht einmal voll durchführen läßt; es bleibt dabei, daß wir nicht sehen können ohne Auge; immer wieder wird unsere geistige Art, werden die Gesetze unseres Denkens und Strebens sich auch an den Dingen Geltung

verschaffen. Nur daß sie, wenn wider Wissen und Willen wirksam, mit aller Zufälligkeit behaftet bleiben, und daß so gemäß jener Ironie im menschlichen Thun und Treiben gerade das Gegenteil von dem erreicht wird, was erreicht werden sollte: ein üppiges Aufwuchern von Willkür und Laune. Oft ist jene gepriesene Objektivität nichts anderes als Geistlosigkeit, gemildert durch subjektive Einfälle.

Auch das gegenteilige Streben, sich auf das Subjekt zurückzuziehen, kommt oft nicht viel weiter. Es giebt eine Art, sich mit dem großen Problem der Wahrheit unseres Lebens abzufinden, die zu bequem ist, um nicht von vornherein Mißtrauen zu erwecken. Es kommt, so heißt es, gar nicht darauf an, daß das, was wir an Idealen entwickeln und an Zielen entwerfen, über unsere eigene Vorstellung hinaus irgendwelche Gültigkeit besitze: der Traum auch als bloßer Traum erfreut und erquickt den Menschen. Ja wenn wir einfach und ganz in solchem Traum befangen wären, nicht über ihn denken und grübeln, nicht über sein Verhältnis zur Wirklichkeit ein Urteil fällen müßten! Wie die Dinge stehen, ist eine derartige Subjektivierung nichts anderes als eine Preisgebung aller Geistigkeit. — Aber es giebt auch eine unvergleichlich höhere Form der Konzentration auf die Innerlichkeit, eine Wendung zum Subjekt, nicht um die Welt und Wahrheit preiszugeben, sondern um zu ihrer Seele durchzudringen und von hier aus den Lebensstand zu erneuern. Ein solcher Zug ist mächtig eben auf der Höhe des geistigen Schaffens, er geht durch die bedeutendsten geisteswissenschaftlichen Leistungen unserer Zeit: die Philosophie eines Lotze, die Theologie eines Ritschl. Bei jenem eine universalere und umsichtigere, aber auch farblosere, bei diesem eine engere und gewagtere, aber auch gewaltigere und wirkvollere Art. So sehr uns ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Systeme die Anlage unserer Arbeit verbietet, mit den allgemeinsten Ideen müssen wir uns notwendig etwas näher befassen.

Das Hauptstreben jener Männer ist die Emanzipation des Geisteslebens von der Außenwelt, mit der es nicht nur der unmittelbare Eindruck, sondern auch die kausale Forschung so eng verkettet zeigt. Die Innerlichkeit gewinnt hier so viel Selbstän-

digkeit und einen so unvergleichlichen Wert, daß sie sich selbst genügen kann und keiner Befestigung von draußen bedarf. Ja indem hier über die Individuen hinaus — so namentlich bei Ritschl — ein Gesamtprozeß erwächst, der mit ursprünglicher Kraft stets neu einsetzt und alles Starre in seinen Lebensfluten auflöst, allem Feindlichen siegesgewiß entgegentritt, wird die Innenwelt zur Seele der ganzen Welt, zum Zielpunkt alles Geschehens. Das innere Erlebnis der geistigen Persönlichkeit und weiter das ewig jugendfrische Reich persönlichen Lebens, das ist es, dem schließlich alle Weite der Wirklichkeit dienen muß. — Zugleich verwandelt sich die Gesamtart der Lebensführung gegen die überkommene, noch immer stark durch die Antike beeinflußte Fassung. Die Gewißheit und der Wert dessen, was in der reinen Innerlichkeit vorgeht, bedarf nicht der Zustimmung einer draußen vorhandenen Welt als einer notwendigen Bestätigung, es hat jenes seine Wahrheit und sein Recht in sich selbst. Damit entfallen alle Verwickelungen aus jener Forderung, die im Grunde Unmögliches will. Auch wo unsere Thätigkeit eine Beziehung zur Welt festhält, wird sie das Dargebotene nicht sowohl nachbilden als innerlich verwandeln. Für das Erkenntnisproblem hat das namentlich Lotze entwickelt. „Welchen Wert hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schlösse, daß, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung?“ (Mikrokosmus, Vorwort.) Das Erkennen wird nicht ein jenseitiges Ding voraussetzen und unsere Erfahrung als eine bloße Erscheinung seines Wesens verstehen, sondern es wird sich an das lebendige Wirken halten und das Wesen in ihm, nicht hinter ihm aufsuchen. Oberflächlich nennt Ritschl (Christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung III, 294) „jede Betrachtung der Dinge, welche sich in dem Schema von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz bewegt.“ Aber nicht nur seine Arbeit, auch seine Stellung im Ganzen des Lebens verändert das Erkennen. Solange sich der Mensch für die Wahrheit seines eigenen Lebens auf eine jenseitige Welt angewiesen glaubte, war das Erkennen für uns der Vermittler aller Vernunft, und es behielt notwendig der Intellektualismus das letzte Wort. Entwickelt aber das

Geistesleben seinen Inhalt bei sich selbst, so wird das Erlebnis des ganzen Menschen, die innere That die Hauptsache, und es muß sich dem auch das Erkennen unterordnen. — Solche Wandlungen ergeben zugleich eine grundverschiedene Schätzung des Menschen und seines Thuns. Seit Spinoza hatte die Philosophie uns eine völlige Unterordnung unter das All zugemutet und den Verzicht auf alles eigentümlich Menschliche als eine unerläßliche Bedingung eines Lebens aus der Wahrheit und Weite der Dinge gefordert. Nun dagegen, wo das Streben zur Unermeßlichkeit der Dinge dem Verlangen nach einer kräftigen Konzentration des Geistes weicht, wird der Mensch durch seine Geistigkeit in den Mittelpunkt der Welt gerückt. Gerade die energische Entwickelung seiner auszeichnenden Eigentümlichkeit muß jetzt zur Hauptsache werden.

So in allem und jedem gewaltige Wandlungen, eine Umkehrung des bisherigen Hauptzuges der Lebensideale. Das Unternehmen wäre hochzuschätzen, schon weil es in eine, auf das geistige Schaffen angesehen, matte und welke Zeit eine so kühne These, ja eine mächtige Bewegung hineinwirft und sie mit solchem Glauben und Feuer verteidigt. Was aber wäre auch sachlich gegen den allgemeinen Gedanken, wie er bis jetzt entwickelt wurde, einzuwenden? Alle Erfahrungen der Geschichte drängen zu der Überzeugung, daß, wenn das menschliche Dasein überhaupt einen Sinn und Wert hat, es ihn nicht von draußen erhält, sondern von innen entwickeln muß. Die Welt ist für uns endgültig verloren, sobald wir sie von uns ablösen und wie fremd uns gegenüberstellen. Nirgends sind wir in Wahrheit der Tiefe der Dinge näher als in der schaffenden Innerlichkeit unseres Geisteslebens, als in dem, was unser Wesen in dem Aufbau einer Welt idealer Größen und Güter erfährt und thut. Hier, und nicht in theoretischen Erwägungen, lag von jeher die Entscheidung über die Hauptrichtung auch des Denkens, nur daß diese Thatsache meistens im Dunkel blieb und das Leben sich bei solcher Verdunkelung selbst mißverstand.

Aber über solche Allgemeinheit des Gedankens drängt natürlich das Streben hinaus; in Wahrheit bieten auch jene Systeme eine nähere Ausführung. Damit aber beginnt das Problematische,

ja Verfehlte der Sache. Es handelt sich um die genauere Bestimmung eines selbständigen Geisteslebens, einer selbstgenugsamen Geisteswelt. Offenbar schwebt dabei den Gedanken vor ein Idealbegriff der Persönlichkeit und eine aus ihm erwachsende Welt reinen Beisichseins. Aber in diesen Begriff schiebt sich zugleich das Gefühl hinein, mit der Unmittelbarkeit seines Empfindens gilt es als die echte und reine Innerlichkeit des Geistes. „Das Gefühl ist nun einmal die geistige Funktion, in welcher das Ich bei sich selbst ist“ (Ritschl, Christl. Lehre III, 142). Damit erhält der Hauptgedanke freilich mehr Anschaulichkeit, mehr Lebendigkeit, wir möchten sagen: eine größere seelische Nähe, aber ob er sich nun noch auf seiner Höhe hält, ob die damit dem Leben gewiesene Gestalt leistet, was sie leisten will und sollte, das ist eine andere Frage.

Nunmehr wird die dem Gefühle eigene Lust und Unlust der Zielpunkt des ganzen Lebens und Strebens, nur die Beziehung darauf macht etwas gut und böse, an die Stelle der objektiven Güter treten jetzt die subjektiven Werte. Die Werte sollen hier einen Zusammenhang des Lebens herstellen, unabweisbare Werturteile, nicht beweisbare Thatsachen, geben auch die Richtlinien des Weltbildes. Mit großer Vorsicht hat Lotze solche Probleme behandelt; daß aber auch bei ihm das Selbstleben in das Gefühl, die subjektive Zuständlichkeit, übergeht, ist unleugbar. Indem er als Metaphysiker nach Art der großen Denker des 17. Jahrhunderts ein Weltbild aus ontologischen Begriffen entwirft, läßt er das an sich kalte und gleichgültige All erst dadurch Leben und Wert gewinnen, daß es von fühlenden Wesen erlebt und genossen wird. Alles Außerseelische erscheint der letzten Betrachtung hier als ein bloßes Mittel für das Wohlbefinden und zwar für das subjektive Wohlbefinden der seelischen Wesen. In dem Ganzen wird nicht sowohl ein der vorgefundenen Spaltung der Seelenvermögen überlegenes geistiges Selbst herausgearbeitet, als das eine dem andern vorgezogen, das Erkennen hinter der affektiven Seite des Lebens zurückgestellt.

Ist aber, darauf kommt alles an, in Wahrheit das Gefühl das Zentrum des Seelenlebens, der Urquell der Geistigkeit? Enthält die Unmittelbarkeit des Fühlens ein wahres Beisichsein, eine

innere Selbständigkeit des Lebensprozesses? — Über die Bedeutung des Gefühls besteht heute kein Streit; wir alle wissen, daß nichts den Menschen mächtig erregen, nichts ihm wahrhaft zu eigen werden kann, ohne sich an sein Fühlen zu wenden und als Gefühl in ihm zu wirken. An der Stärke des Gefühls messen wir die Wahrheit und Tiefe unserer Teilnahme, mit dem Gefühl würde die Seele ihre Seele verlieren. Aber um aus der Thatsache letzte Entscheidungen zu gewinnen, wäre erst auszumachen, ob das Gefühl jenes aus eigenem Vermögen oder nur in weiteren Zusammenhängen leistet. Versuchen wir also es zu isolieren und rein für sich zu betrachten! Wie sehr schrumpft es dann in sich zusammen! Denn was bleibt es in solcher Absonderung mit aller seiner Lust und Unlust? Schwerlich mehr als eine bloße Zuständlichkeit, ein dunkles Wallen und Wogen, eine unfaßbare, formlose, chaotische Erregung. Angenommen, es fände sich hier ein reines Fürsichsein, es könnte nur soweit reichen, als alle Beziehung zu Gegenständen, alle Gegenwart der Sache im Gefühl erlischt und nur die bloße Stimmung, die auf sich selbst angewiesene Zuständlichkeit übrig bleibt. Das aber sieht einer geistigen Leere zum Verwechseln ähnlich. Unwillkürlich denken wir das Gefühl inmitten eines weiteren Lebensprozesses, als verwachsen mit deutlicheren Vorgängen, aus denen es sich nährt und an denen es sich klärt, wir geben ihm, sofern es geistiger Art ist, auch den Hintergrund irgendwelcher Gedankenarbeit. Ließe sich z. B. ohne eine solche ein religiöses, ein ästhetisches Gefühl als solches auch nur erkennen? So drängt es uns dahin, jenes Fürsichsein des Gefühls nicht selbst als die schaffende Lebensquelle zu verstehen, sondern ihm eine Stelle innerhalb eines weiteren und tiefergegründeten Prozesses anzuweisen. Jenes Beisichsein des Geistes, jenes in sich befestigte Selbstleben, wie es den Gedanken jener Männer vorschwebt, es wird überhaupt schwerlich in dem unmittelbaren Seelenleben anzutreffen, sondern nur durch Erhebung zu einem ihm überlegenen geistigen Schaffen zu gewinnen sein. Nicht ein subjektives, nur ein substantielles, ein weltumschließendes Selbstleben kann uns gewähren, was wir fordern müssen.

Ist das bloße Gefühl so leer und so ergänzungsbedürftig, so

kann es unmöglich aus eigenem Vermögen eine Welt und gar eine Welt idealer Güter entwickeln, wie es das sollte. Die Welt, die aus solchem Versuche entsteht, wird überall zu klein für die Forderungen der Vernunft, ja kleiner als das wirkliche Leben.

Das Gefühl in seiner Absonderung kennt kein anderes Ziel als die subjektive Befriedigung, es macht notwendig die Lust und Unlust zur Triebkraft alles Handelns. Ist es alsdann aber möglich, die Enge des kleinen Ich zu zersprengen und ein weiteres und wahres Selbst zu gewinnen? Ist da, wo die Dinge uns nur durch die Wirkung auf unser Befinden berühren, ein reines Interesse an ihnen selbst, ein Bezwungenwerden durch ihren eigenen Wert, ist da eine Arbeit mit ihrer inneren Aneignung des Gegenstandes möglich? Man will solche Ziele, gewiß, man will sie mit aller Energie, aber ob man sie von der Subjektivität des Gefühls aus konsequenterweise wollen kann, und ob jener Boden die nötigen Mittel dafür bietet? Ebenso wenig ist zu ersehen, wie sich vom Gefühl eine Realität aufbauen sollte, die der Mensch über sein eigenes Empfinden hinaus als zwingend anerkennen müßte. Hat das Gefühl, um selbständig zu werden, alle Brücken mit der gegenständlichen Welt abgebrochen, so kann es die Verbindung von sich aus unmöglich wiederherstellen. Was immer es aus seinen Wünschen und Interessen herausspinnt, es überschreitet nicht den Kreis des subjektiven Lebens, es bleibt eine bloße Privatwelt. Einer solchen könnte weder die Zustimmung anderer, und wären es alle, noch eine geschichtliche Überlieferung, und wäre sie äußerlich unanfechtbar, zu der Allgemeingültigkeit verhelfen, welche die Idee der Wahrheit verlangt.

Ferner ist das Gefühl in seiner Absonderung durchaus individuell und partikular. Lust und Unlust sind Sache einzelner Zeitmomente; statt unser Dasein zusammenzubinden, zerpflücken sie es vielmehr in lauter einzelne Stücke. Nicht minder isoliert die Lust den Menschen gegen den Menschen. Auch möchten wir wissen, wie eine besondere Art der Lust als normal fixiert und dem Menschen als Pflicht vorgehalten werden kann. Wie ein Gefühlszustand ein empirisches Faktum, so ist auch seine Wirkung nur empirischer Art. Wohl treibt die Unlust zum Handeln, aber sie thut das nur durch das Interesse hindurch, nie

als ein Soll. So entbehrt überhaupt das Gefühl in aller Stärke, ja Leidenschaft subjektiver Erregung des geistig Zwingenden, Aufrüttelnden, Erhöhenden. Und gerade dieses sollte gewonnen werden.

Alle solche Schäden der Vermengung einer empirisch-seelischen und einer substantiell-geistigen Behandlung würden minder in's Gewicht fallen und jedenfalls weniger zum Bewußtsein kommen, wenn das geistige Befinden des Menschen im wesentlichen ein normales wäre, nicht tiefe Konflikte das Dasein spalteten, kein weiter Abstand zwischen dem Sein und dem Sollen läge. Denn alsdann könnte das unmittelbare Gefühl einen leidlich sicheren Kompaß für das Leben und Streben abgeben. Ist aber in Wahrheit das Dasein voll schwerer Widersprüche, und gilt es einen heroischen Kampf gegen eine bis in die letzten Tiefen der Wirklichkeit vordringende Unvernunft, wie sollte uns da das Gefühl einen sicheren Halt bieten, wie zu neuen Kräften verhelfen, ohne die ein Weiterkommen sich nicht einmal hoffen läßt? Wird es doch selbst ohne Zweifel in jene ganze Verwickelung hineingezogen.

Ebensowenig kann ein Weltbild, das alle Wirklichkeit in das bloße Fürsichsein einmünden läßt, sich als ein Reich der Vernunft behaupten. Das tiefe Dunkel über allen Gründen der Dinge, die starre Unermeßlichkeit lebloser Massen und Bewegungen, mit dem Fortgang zum Leben zugleich das Erwachen des erbarmungslosen Kampfes um's Dasein, mit dem Eintritt der Vernunft zugleich die Empfindung unüberwindlicher Schranken, die Verkehrung unter den Händen des Menschen, die ganze Flachheit, Routine und Scheinhaftigkeit des durchschnittlichen Thuns und Treibens, die unsägliche und scheinbar vergebliche Arbeit der Weltgeschichte, das alles sollte sich zum Guten wenden bloß dadurch, daß es in seelischen Wesen zum Erlebnis, Gefühl und Genuß würde! Angenommen, sie hätten reine Freude daran — hätten sie das nur wirklich! —, das Mißverhältnis zwischen Mittel und Ergebnis bliebe doch so schreiend, daß ich wenigstens eher Schopenhauerianer werden, als mich bei solchem Gedankengange beruhigen würde.

Das Übersehen oder doch Geringachten aller solchen Miß-

stände seitens hervorragender und tiefer Denker erklärt sich nur aus der steten Ergänzung und inneren Erhöhung des Gefühls durch die Idee eines geistigen Selbstlebens. Aber diese Größen sind nicht so einfach aneinanderzureihen, sie gehören zu ganz verschiedenen Höhenlagen; um von der einen zur anderen fortzuschreiten, bedarf es einer völligen Wendung des Lebens. Eine schärfere Scheidung aber ergiebt zugleich einen energischen Widerstand gegen die Subjektivierung des Daseins, die bei jener Vermengung unvermeidlich war.

Im Gesamtergebnis kommen wir darauf, daß eine abgelöste und auf sich selbst angewiesene Subjektivität, auch bei höchster Steigerung der Begriffe, dem Leben weder eine feste Grundlage, noch einen genügenden Inhalt gewährt. Noch weniger war das erreichbar vom bloßen Objekt aus. So kann keins von beiden das andere ersetzen und für das Ganze eintreten. Es ist daher die Spaltung, wie sie die Voraussetzung jener Versuche und die vorwaltende Meinung der Zeit, auf's entschiedenste abzulehnen und zu bekämpfen. Wo die Sache auf ein Entweder-oder gestellt wird, ist sie von vornherein verloren; was einmal von Natur geschieden ist, läßt sich durch keine Kunst innerlich zusammenbringen. So bleibt ein einziger Ausweg, eine einzige Hoffnung. Die Spaltung darf nicht den ursprünglichen Zustand bilden, die Überwindung des Gegensatzes muß in der innersten Natur des Geistes selbst angelegt, in seinen Grundbegriff eingeschlossen sein. Es darf also das Grundgeschehen nicht eine Thätigkeit sein, die erst nachträglich zum Gegenstand kommt, sondern Thätigkeit und Gegenstand müssen von einem weiteren und wesenhafteren Thun, das Vollthat heißen mag, umspannt und hier aufeinander angewiesen sein; auch der Gegenstand entwickelt sich hier innerhalb der Lebensarbeit, Thätigkeit und Gegenstand werden und wachsen mit einander in fortwährender Beziehung. Wird ein solcher innerer Zusammenhang nicht beim ersten Schritt gewonnen, so ist er nun und nimmer erreichbar. Welche Bedingungen aber jener Begriff hat, und welche Aufgaben er stellt, das wird uns weiter zu beschäftigen haben.

Jedenfalls ist ein solcher Begriff nicht so gar abenteuerlich, wie er einer aller Spekulation feindlichen Zeit erscheinen mag.

Wenigstens lassen wir unbedenklich auf besonderen Gebieten ein solches inneres Schaffen gelten. Um zu behaupten, daß der menschlichen Thätigkeit ihr Vorwurf allemal von draußen gegeben sei, muß man vergessen haben, daß es eine Mathematik giebt. Denn mag über die Abhängigkeit der Geometrie von der Erfahrung gestritten werden, die reine Größenlehre liegt über allem, was uns von draußen zugehen kann. Hier sehen wir die Denkthätigkeit ihren Vorwurf selbst entfalten und im Fortgang der Arbeit immer genauer bestimmen; es entsteht ein ganzes Reich eigentümlicher Einsichten und Wahrheiten. Und doch liegt das Ganze innerhalb unseres Denkens und hat schon dadurch volle Wahrheit, daß es hier gilt. — Gewiß hat diese Leistung ihre besonderen Bedingungen. Aber schon das ist ein allgemeines Ergebnis, daß sich die Geistesarbeit innerlicher zu den Dingen stellen kann, als die starre Entgegensetzung von Subjekt und Objekt behauptet.

In Fortführung der Untersuchung ergeben sich folgende Gedanken, deren abstrakte Fassung beim ersten Eintreten der wohlwollende Leser entschuldigen und hinnehmen muß. Sie hoffen im Verlauf der Untersuchung sich näher zu begründen und anschaulicher zu gestalten. Es wäre nicht bloß für den Leser angenehm, wenn ohne solche abstrakte Begriffe in der Philosophie auszukommen wäre.

Um ein Gegenstand geistiger Arbeit zu werden, darf uns etwas nicht bloß von draußen berühren, es muß dem Lebensprozeß innerlich angehören, ein Stück seiner selbst werden. Ein anderes ist die Arbeit, welche das Ding in sich aufnimmt und daher auch Liebe und Freude an ihm hat, ein anderes die Geschäftigkeit, welche sich von draußen her an ihm zu thun macht und innerlich gegen es gleichgültig bleibt. Heute ersticken wir in Geschäftigkeit und lechzen nach echter Arbeit.

Der Lebensprozeß geht seinem innersten Wesen nach weder vom Subjekt zum Objekt, noch vom Objekt zum Subjekt, sondern er umspannt von Haus aus beide Seiten und erstreckt seine Arbeit in erster Stelle auf dieses Ganze, erst innerhalb seiner auf die einzelnen Seiten und ihr Verhältnis. Er will nicht die eine der andern bloß mitteilen, sondern in fortschreitender That

den Gesamtstand erhöhen. Geist bedeutet damit nicht mehr das bloße Subjekt, den bloßen Ausgangspunkt, sondern den bei sich selbst befindlichen Lebensprozeß; das Geistesleben wird bei sich selbst eine volle Wirklichkeit, eine Welt. Innerlichkeit heißt nicht mehr subjektives Fürsichsein, sondern Beisichselbstsein der Geistesthätigkeit.

Wie dies Beisichselbstsein des Geistes einmal die Voraussetzung alles Strebens nach Wahrheit, ja aller Kultur, so wird es andererseits das höchste Ziel aller Arbeit. Denn nur im allgemeinsten Umriß wirkt es von vornherein; die beiden aufeinander angewiesenen Seiten müssen die nähere Gestalt des Zusammenhanges erst finden; eine lebendige Einheit des Ganzen ist nur zu erreichen, wenn die Vollthat sich verkörpert in der Schöpfung einer charakteristischen, nach allen Richtungen ausgeführten Welt. Um solches Weltschaffen aus geistiger Arbeit bemühen sich alle Höhepunkte der inneren Entwickelung der Menschheit. Mit der wachsenden Spannung der Probleme muß aber die Weltgeschichte notwendig zu immer neuen Leistungen fortschreiten. Zwischen den schaffenden Epochen liegen Zeiten des Zweifels, wo der im innersten Wesen des Menschen angelegten Aufgabe der Weg zur Verwirklichung versperrt scheint. Und zwar endgültig versperrt scheint, da jede Zeit unvermeidlich die eigene Stimmung in's Unendliche ausdehnt. In welcher Richtung wir heute zu suchen haben, das beherrscht alle folgenden Erörterungen als die Hauptfrage.

Die Konzentration des Geisteslebens zu einer selbständigen und charaktervollen Welt, wie sie der feste Kern aller Vernunft im Dasein, muß zum nächsten Befunde der Dinge in einen schroffen Gegensatz treten, sie wird ihm eine neue Wirklichkeit als die allein wahre und notwendige vorhalten und alle Kraft aufbieten, dieselbe gegen ihn und an ihm durchzusetzen. Ohne Widerspruch und Kampf ein flaches, ja leeres Leben. Eine solche Geisteswelt anerkennen heißt daher das ganze Dasein zum Problem machen und in Bewegung versetzen. Aber es ist eine weitere Frage, ob die neue Welt unser ganzes Dasein in sich umzusetzen vermag, ob nicht ungeheure Widerstände sich behaupten und die volle Vergeistigung der Wirklichkeit ver-

hindern. So aber steht es in der That. Nicht nur unser Unvermögen, auch tiefe Konflikte im eigenen Bestande der Welt hindern einen reinen Abschluß der Bewegung. Aber müssen wir Schranken in der Entwickelung des Geisteslebens anerkennen, die Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit seines Kernes gerät dadurch nicht in Zweifel. Wo das Innere bei sich selbst zu einer Welt wird, kann es nie von außen her erschüttert werden. Das Problem der Wahrheit hat seine Hauptrichtung nicht in die Weite, sondern in die Tiefe. Ja, für das Bewußtsein des Menschen kommt gerade in dem Zusammenstoß mit unüberwindlichen Schranken die Tiefe und die Kraft des Lebensprozesses besonders deutlich zur Empfindung.

Mit solchen Aufgaben wächst die geistige Arbeit weit hinaus über die nächste seelische Lebensform, wie sie im unmittelbaren Bewußtsein vorliegt. Das empirische Seelenleben steht unter dem Gegensatze von Thätigkeit und Gegenstand; enthält alles geistige Schaffen eine Überwindung des Gegensatzes, so zeigt es sich damit als anderer Herkunft und Art. An solchem überlegenen Geistesleben muß der Mensch unmittelbar teilnehmen können, von einer geistigen Welt kraft seiner Natur innerlich umfangen sein, soll sein Dasein Wahrheit und Vernunft entwickeln.

Aber was uns davon erreichbar, es entwickelt sich von unserem begrenzten und mannigfach bedingten Seelenleben her. Wir erfassen zunächst das Ewige aus der Zeit, das Unendliche vom Endlichen, die Gedankenwelt von der Sinnlichkeit, das Ganze von den Teilen, den Zusammenhang von der Spaltung. Daraus erwächst im Fortgang des Lebens eine gewaltige Spannung. Die aufstrebende Geisteswelt muß die Fesseln der ersten Lage abstreifen, sie, die nachträglich eintrat und nebensächlich schien, muß zum Ursprünglichen werden und die Führung übernehmen. Ohne Beginn einer neuen Reihe, ohne eine große Umkehrung des Lebens für den Menschen kein geistiges Schaffen, kein Fortgang zur Vernunft.

Nach solchen Erwägungen kann man nicht zu den Problemen von „subjektiv“ und „objektiv“ zurückkehren, ohne die Unangemessenheit des Sprachgebrauches mit Verdruß zu empfinden. Zunächst unterstützt ein Ineinanderschieben von älterer und

neuerer Bedeutung schiefe und irreleitende Vorstellungen. Subjektiv als „dem Subjekt, Substrat angehörig", fließt zusammen mit subjektiv als „nur in der Vorstellung vorhanden". So sehen wir namentlich oft Naturforscher alles seelische Geschehen als „subjektiv" bezeichnen und als wirklich nur gelten lassen, was draußen vorgeht. Es wird z. B. den sinnlichen Eigenschaften der Dinge, den Farben, Tönen u. s. w. einfach die Wirklichkeit abgesprochen, weil sie sich draußen nicht so finden. Aber sind sie denn nicht als seelische Erlebnisse auch wirklich? Wer den Begriff der Wirklichkeit so an das Äußere bindet, der müßte konsequenterweise auch sein eigenes Denken, ja sich selbst für bloß subjektiv, für nicht wirklich erklären.

Aber auch über diesen besonderen Punkt hinaus sind die Ausdrücke subjektiv und objektiv unglücklich. Sie lassen die Welt als neben dem Menschen befindlich, nicht ihn innerlich umfangend erscheinen, zugleich fassen sie das Problem der Wahrheit unseres Lebens viel zu sehr als eine Sache bloßer Erkenntnis. Auch werfen sie verschiedenes in Eins zusammen: die Zweiseitigkeit des Lebensprozesses in Thätigkeit und Gegenstand — wofür besser funktionell und pragmatisch zu sagen wäre — und die Frage, ob wir mit unserem Thun am geistigen Schaffen teilhaben, oder ob wir aus ihm herausfallen. An dieser Stelle entsteht ohne Zweifel ein großer Gegensatz, und hier liegt der eigentliche Kern des ganzen Problems. Offenbar sind unsere Kräfte nicht von vornherein auf feste Ziele gerichtet, sie können sich von den Zusammenhängen ablösen und eigene Wege versuchen, sie können den ganzen Lebensprozeß dadurch in's Irre locken. Aus dem Denken wird ein freischwebendes Denken des Denkens, dem Wollen ein Wollen des Wollens, dem Fühlen ein Fühlen des Fühlens. Reflexion, Velleität, Empfindelei erzeugen eine Scheinwelt, die in aller Wesenlosigkeit das Ansehen einer wirklichen erschleicht und, durch weitere Umstände gefördert, unser ganzes Dasein mit Irrtum umspinnt. Hier einen Prüfstein von Echtem und Falschem zu finden, das geht als eine Hauptaufgabe durch alle geistige Arbeit.

Die Richtung, in der zu suchen ist, hat uns das Vorangehende hinreichend angezeigt. Nicht von draußen kann die

Bestätigung kommen, sondern die Entscheidung bemißt sich darnach, ob innerhalb der Thätigkeit ein Fortgang zum Schaffen erreicht wird, und dieses wiederum ist daraus erkennbar, ob sich eine wirkliche Weiterbildung, Erhöhung, Erneuerung des gesamten Lebensstandes vollzieht. Denn ein solches ist nun und nimmer durch bloße Reflexion herzustellen. So wäre z. B. bei der Religion zu prüfen, ob sie bloß einzelne Seelenkräfte hin und her bewegt, oder ob sie unsere geistige Substanz umwandelt. Eine Religion des bloßen Gefühles würde der Scheinwelt angehören. So ist überall ein innerer Maßstab aufzusuchen und nach ihm zu entscheiden.

Aber auf diesem Wege stellen sich uns Hemmungen über Hemmungen entgegen, jede, wie es scheint, vollauf genügend, wieder in allen Zweifel zurückzuschleudern. Der Mensch geht nicht darin auf, ein bloßes Gefäß geistigen Schaffens zu sein, er behält seine besonderen Interessen und seine besondere Denkart. Diese Besonderheit aber fließt in die Geistesarbeit ein und gefährdet ihre Wahrheit. So zunächst die Interessen des Menschen. Es gibt eine rohere Art des Anthropomorphismus, wobei der Mensch sein Wohl und Wehe zum Mittelpunkt des Weltalls macht und auch in seiner Vorstellung alles zurechtlegt, wie es ihm für sein Befinden paßt. Diese Art hat die Wissenschaft bekämpft und auch überwunden, wo immer sie zu selbständiger Entwickelung kam. Aber es gibt eine feinere Art, die in die geistige Arbeit und so auch die Wissenschaft selbst einschleicht, sie ablenkt und irreleitet. In die Behandlung der größten Aufgaben fließen die menschlichen Wünsche mit ein; was möglich ist, verwandelt sich rasch in ein wirkliches, überall die Neigung rasch abzuschließen, abzurunden, den Schwierigkeiten auszuweichen. Keine Ideale des Menschen ohne Illusionen. Jede Zeit erhebt sich stolz über die Illusionen der früheren Zeiten und dünkt sich von allen Illusionen frei, weil ihre Art sich verändert hat. So vergessen wir, die wir den ästhetischen, religiösen, spekulativen Idealen ihre Irrungen so unbarmherzig vorrücken, daß unser eigenes Streben nach einer immanenten und realistischen Lebensgestaltung ebenfalls voller Illusionen ist. Es genügt eine Erinnerung an die Schlagwörter der Zeit, an Entwickelung, Immanenz, sozial u. s. w., und jene stehen sofort vor unseren Augen. Das wird schwer-

lich je anders werden, daß der Mensch die Wahrheit durch Irrtum erkaufen muß. Aber zugleich bleibt es auch dabei, daß die Menschheit solchen Illusionen nicht einfach verfallen ist; sie arbeitet unaufhörlich sich ihnen zu entwinden oder sie doch vom Kern der Geistesarbeit fern zu halten. Daß der Mensch die Behandlung der Probleme aus seinen Neigungen fortwährend als zu klein, die Einmengung dieser Neigungen als eine Entstellung empfindet und daher verwirft, sobald sie ihm zum Bewußtsein kommt, das zeigt ihn im innersten Grunde jener Verwickelung überlegen.

Unabwendbarer scheint die Gefahr aus der besonderen Natur des menschlichen Denkens, wie sie uns unwandelbar gegeben ist. Viel zu stark empfinden wir die Unzulänglichkeit unserer Vorstellungsweise für die höchsten Wahrheiten, um unsere Organisation zum Maßstab aller Wahrheit machen zu dürfen. Sind wir aber nicht ganz und gar der Unsicherheit preisgegeben, wenn an jeder Stelle die menschliche Sonderart eindringen und die Arbeit in ihre Bahnen ziehen kann? Aber so wehrlos wir hier scheinen, wir sind es nicht so ganz. Denn wir können bei unserer Arbeit selbst unterscheiden zwischen dem, was das geistige Schaffen aus eigenem Wesen besitzt oder verlangt, und dem, was aus unserer besonderen Art hervorgeht. Mögen wir überall auf Schranken stoßen, wir könnten ihrer nicht einmal bewußt werden, geschweige denn über sie hinausstreben, wären wir ganz in sie eingeschlossen. Wir können nicht denken ohne die Hülfe sinnlichen Vorstellens, aber wir durchschauen die Unzulänglichkeit der sinnlichen Elemente und entfernen sie aus dem Inhalt der Begriffe; wir leben in Zeit und Raum, aber alle Vertiefung des Seelenlebens ist ein Überwinden, ja Vernichten des Räumlichen und alle Geistesarbeit wird getrieben von der Idee einer ewigen Wahrheit; wir können uns die moralische Ordnung nur vorstellen als Gesetz und Gebot, wir messen die Tugend nach der Stärke des Widerstandes u. s. w. und wissen zugleich, damit nicht ihr letztes Wesen zu erschöpfen. So gewiß überall das geistige Schaffen für uns an besondere Bedingungen unserer Natur geknüpft ist, es ist nicht untrennbar mit ihnen verwachsen; es verbindet sich mit ihnen, aber es geht nicht an sie verloren, wenn es in sie eingeht. In allen Schranken, in aller Endlich-

keit und Sinnlichkeit behauptet es doch unverfälscht eine überlegene Natur. So zeigt auch die Geschichte einen unablässigen Kampf des Menschen gegen sich selbst, gegen das Bloßmenschliche in seiner Art, eine immer weitere Scheidung von Höherem und Niederem, ein fortschreitendes Überwinden dessen, was uns eng und klein macht. — Allerdings verändert sich damit der Begriff der Wahrheit selbst, sie kann kein fertiger, ruhender Besitz sein, sie bleibt auch in dem Gelingen stets eine Aufgabe, sie weicht hinter alle Erscheinung und sichtbare Darstellung zurück in den innersten Kern des Geisteslebens. Aber sie behält dabei ihre lebendige Wirklichkeit und bleibt die treibende Kraft alles Strebens.

Aber glauben wir mit solcher Scheidung von Bloßmenschlichem und Geistigem am Ziel zu sein, so erwartet uns hier ein neuer Zweifel. Darf das, was für uns den letzten Abschluß bildet, als schlechthin wahr gelten? Könnte es nicht für einen noch höheren Standort wiederum als bloße Besonderheit erscheinen? Aber, so läßt sich zunächst entgegnen, welchen Anlaß haben wir, über jene Scheidung von Menschlichem und Geistigem noch weiter hinauszugehen, welches Recht, von einem so problematischen Gedanken uns das wirkliche Leben verkümmern zu lassen, das so ungeheure Aufgaben an uns stellt? Es gibt einen vagen Zweifel, der zweifelt um zu zweifeln, und gegen den Gründe nichts vermögen, weil er selbst keine Gründe aufbringt. Immerhin kann das Denken weiter und weiter grübeln und stets von neuem das Ergebnis zum Problem machen. Aber beunruhigen wird es damit den Menschen nur, wenn kein vollthätiges Schaffen unser Sein zusammenhält und die Kraft durch Arbeit bindet. Den Zweifel überwindet schließlich nicht der Gedanke, sondern die lebendige That des ganzen Wesens.

Ein solches Schaffen aber, so sehr es auf freier That steht, es hat seine festen Bedingungen, es kann nicht jeden Augenblick, es kann nicht unmittelbar vom Einzelnen aufgebracht werden. Wohl kann dieser gegen alle Verwickelungen der Zeitlage die allgemeine Idee aufrecht erhalten und selbst andeutende Umrisse einer geistigen Wirklichkeit entwerfen, aber sie zu einer anschaulichen Gestalt weiterentwickeln und in sie alles Leben hineinziehen, das kann nur das Ganze mit seiner geschichtlichen Arbeit. Was aus

dem zeitüberlegenen Wesen des Geistes an Antrieben und Forderungen entspringt, das muß mit der Aufgabe dieser besonderen Zeit untrennbar verwachsen. Die Zeitarbeit muß sich unter einen großen Anblick zusammenfassen und bei sich selbst unvergleichlich wachsen, indem sie sich als volle Befriedigung jenes Wesens darstellt. Das Ewige aber erlangt in jener Verbindung eine unmittelbare Gegenwart auch in der Zeit und zugleich die volle Anschaulichkeit für den ganzen Menschen. So erscheint von hier aus die endgültige Überwindung von Zwiespalt und Zweifel geknüpft an die Einigung von Zeitlichem und Ewigem. Und das ist eine ebenso notwendige und stets im Werk befindliche, als unvollendbare Aufgabe.

So ist auch eine Wendung in der heutigen Lage nur zu erwarten von einem Wiederhervorbrechen geistigen Schaffens, von großen Wandlungen und Umprägungen des ganzen Daseins. Das hängt an Schicksal und That, nicht an theoretischer Erwägung. Aber die allgemeine Überzeugung, daß sich im menschlichen Dasein nicht alles nach Willkür und Laune zurechtlegt, daß vielmehr eine geistige Natur zur Entfaltung ringt und mächtig in uns wirkt, diese Überzeugung kann die Wissenschaft allezeit aufrecht erhalten.

Nichts bezeugt einleuchtender solchen tieferen Hintergrund des menschlichen Daseins, solche Macht der geistigen Aufgaben über uns als das Wirken der Ideen in der Geschichte. Hier zeigt sich ein Phänomen, gewaltiger, erschütternder und in seiner Innerlichkeit großartiger als auch die größte Kraftentwicklung in der Außenwelt. Bedeutende Ziele steigen auf, bemächtigen sich der Gedanken und Interessen der Menschen, ergreifen mit immer zwingenderer Gewalt sein Handeln. Was in der Richtung jener Ziele liegt, schließt sich eng zusammen und wirkt mit der Siegesgewißheit einer unwiderstehlichen Wahrheit; was entgegenstrebt, ist gelähmt und wie mit Blindheit geschlagen. Mit unerbittlicher Logik treibt dabei die Grundidee ihre Konsequenzen hervor, ihr Siegeszug ist zugleich ein Zerstörungszug, unbarmherzig schreitet sie hinweg über alles, was den Menschen in ihrer Lage lieb und wert ist, was sie wünschen und anders wenden möchten. So geschah es mit der religiösen Idee am Ausgang

des Altertums, so mit der Kulturidee zu Beginn der Neuzeit, so bewältigt vor unseren Augen die soziale Idee die Gemüter und Verhältnisse. In solchem Schaffen und Zerstören erscheinen die Ideen nicht sowohl als göttliche, sondern als dämonische Mächte. Denn was sie bringen, ist schon von vornherein mit der Gefahr der Irrung behaftet, weil es das ganze Dasein unter einen einzigen Anblick stellt, ferner kann jene rücksichtslose Konsequenz immer weiter in den Irrtum hineintreiben, auch mischt sich in die Ausführung menschliche Meinung und menschliche Leidenschaft. Ferner ist jene Macht den Ideen immer nur für eine gewisse Zeit gegeben. Ihre Sterne erlöschen und neue steigen auf, es kommen Zeiten, die „nichts von Joseph wissen". Aber so wenig das Ganze eine reine Entwickelung eines Reiches der Vernunft, so wenig es unmittelbar eine ewige Wahrheit, das eine bleibt gewiß, daß die gewaltige weltgeschichtliche Bewegung über den Meinungen und Interessen der Einzelnen steht; der Mensch erscheint hier großen inneren Mächten unterworfen und in seinem Thun und Treiben von den Notwendigkeiten einer geistigen Natur gelenkt. So viele neue Fragen und Zweifel mit jenen Ideen erwachen, der erste Zweifel, ob nicht alles im menschlichen Dasein schwankend und unsicher, ist mit ihrer Anerkennung überwunden. Die Ideen in ihrer Einseitigkeit und ihrer geschichtlichen Bedingtheit schaffen noch keineswegs eine selbständige geistige Welt, wie sie der menschlichen Arbeit als höchstes Ziel vorschwebt. Aber ohne eine enge Berührung und eine klare Auseinandersetzung mit ihnen wird ein solches Schaffen nicht einmal anzustreben sein. Das gilt auch für die Arbeit der Gegenwart

Im Rückblick auf das Ganze dieser Erörterung scheint uns ein Punkt zum Schluß einer noch stärkeren Hervorhebung bedürftig als er im Lauf der Untersuchung selbst finden konnte: die energische Scheidung der geistigen Arbeit von dem unmittelbaren seelischen Befinden. Denn in der Tat ist dies eine unerläßliche Bedingung aller Wahrheit, aller Vernunft im menschlichen Dasein. Das unmittelbare Seelenleben steht für sein eigenes Bewußtsein wie ein gesonderter Punkt neben der Welt und läßt sich, von Haus aus leer, einen Inhalt von draußen zutragen; vom Punkt aus soll hier alles entwickelt, für die Meinungen und

Interessen des Punktes alles gerechtfertigt werden. Wohl fehlt es hier nicht an geistigen Elementen, aber, vermengt mit andersartigem, erscheinen sie leicht als eine nebensächliche Zuthat. Dazu die Zerstreuung der Individuen, der Wechsel und Wandel in jedem einzelnen. Auf einem solchen Boden die Geisteswelt errichten, das heißt in Wahrheit auf Flugsand bauen. Alle die Größen, durch welche das Geistesleben wird, was es ist, sind von dort aus unerreichbar, ja unverständlich. So die moralische Idee, so die Idee einer Wahrheit. Unbegreiflich wäre alles jene Beurteilen, Bearbeiten, Umwandeln des nächsten Befundes, das nicht nur in moralischer, sondern auch in intellektueller Hinsicht fortwährend stattfindet. Alle Allgemeingültigkeit, alle Notwendigkeit entfiele mit der Einschränkung auf jenen Kreis; hier gibt es keinen anderen Zwang als den der physischen Kraft, nicht einen Zwang auf Grund der Freiheit, nicht jenes Sollen, „welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt". So ist unbedingt darauf zu bestehen, daß der Lehre von der Seele eine Lehre vom Geiste, der psychologischen Betrachtung eine noologische zur Seite trete.

Demnach zeigt es lediglich die Abwendung der Zeit von den Tiefen des Lebens und einen schweren Mangel an geistiger Intuition, wenn immer wieder mit so viel Beifall und so viel Geräusch unternommen wird, alle Geistigkeit, von den großen Zusammenhängen der Kultur bis zur Innerlichkeit des Gemütes, aus jenem empirischen Seelenleben abzuleiten, sie „psychologisch" zu erklären. Erreicht ein solches Verfahren einen Schein von Erfolg, so erreicht es ihn nur, weil eine selbständige Geisteswelt im Grunde schon vorausgesetzt ist; von hier fließen der seelischen Entwickelungsreihe fortwährend Ergänzungen zu, und so ist ein glückliches Endergebnis nicht eben verwunderlich: es kommt in der Hauptsache gerade heraus, was von Anfang an hineingelegt ist. Und wenn die Ausdehnung des geschichtlichen Laufes über unermeßliche Zeiträume eine Überbrückung der Kluft herstellen soll, so sei dazu bemerkt, daß Langsamkeit vieles, aber nicht alles vermag; sie kann grundverschiedenes für die Vorstellung einander näher rücken, nicht aber den Unterschied selbst aufheben. Doch darüber näheres beim Begriff der Entwicklung.

Ein Recht und zwar ein erhebliches Recht wird damit der psychologischen Seite keineswegs bestritten. Aber sie hat es neben und mit der noologischen, nicht gegen und ohne sie. Die menschliche Arbeit war durch lange Gewöhnung der Zeiten darin festgeworden, einseitig den Allgemeingehalt des Geisteslebens in's Auge zu fassen und sich wenig darum zu kümmern, wie er von den Individuen in ihrer unmittelbaren Lage verstanden, angeeignet, überhaupt erlebt werde. Die Sorge um den rechten Inhalt des Ganzen verdrängte viel zu sehr die Frage nach den Überzeugungen und Gesinnungen des Menschen, wie er leibt und lebt. Alsdann aber mag das Geistesleben noch so viel Wahrheit bei sich entfalten, seine Wahrheit für uns gerät in Gefahr, die Kultur wird etwas uns von draußen Auferlegtes, nur äußerlich Anhängendes, beinahe widerwillig Ertragenes. Nirgends wohl ist das sichtbarer als auf dem Gebiet der Religion. Wie sehr haben die Kämpfe um die Wahrheit des Glaubens die Frage der Wahrhaftigkeit der Menschen zurückgedrängt!

So ist es von größtem Belang, wenn die Neuzeit dies seelische Problem mit ganzer Energie aufnimmt und daraus bedeutende Aufgaben für Gegenwart und Zukunft entwickelt. Es gilt namentlich zu ermitteln, welche seelischen Vorgänge den geistigen Bewegungen am meisten entgegenkommen und ihnen eine feste Anknüpfung gewähren; es gilt mit Einem Worte den seelischen Durchbruchspunkt zu finden und zu entwickeln, von wo aus das geistige Leben am ehesten eine Macht auch im individuellen Dasein wird. Aber diesen seelischen Durchbruchspunkt zur Quelle der Geistigkeit selbst machen, das heißt für den Körper seinen Schatten einsetzen. Damit z. B. die moralischen Mächte unter den Menschen wirksamer werden, ist eine engere Beziehung zu den Empfindungen des natürlichen Lebens unabweisbar. Es ist nur anzuerkennen, wenn die Schopenhauersche Philosophie gemäß ihrem Zuge zur Unmittelbarkeit das Mitleid kräftig hervorhebt und für die Moral verwertet. Aber es ist eine Umkehrung des Richtigen, wenn das was zum Ziele hinleitet und erst von ihm aus eine moralische Qualifikation erhält, aus eigener Kraft das Ganze erzeugen soll. Die psychologischen Aufgaben werden um so sicherer fortschreiten, je mehr sie sich innerhalb

ihrer Schranken halten und das noologische Problem in seiner Überlegenheit anerkennen.

An Geneigtheit, den Unterschied beider Seiten und Aufgaben anzuerkennen, fehlt es auch in der Zeit keineswegs, wohl aber an der Energie, die Sache in's Prinzipielle zu erheben und in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Daß z. B. der Erkenntnisprozeß mit seinen logischen Gesetzen und seinem Anspruch auf universale Gültigkeit sich nicht von den seelischen Zuständen her entwickeln läßt, darüber sind die meisten Forscher einig. Daß die Ethik auf die empirische Psychologie begründen sie zerstören heißt, das scheint nicht wenigen durch Kant's gewaltige Leistung außer Frage gestellt. Aber was bereitwillig in einzelnen Gebieten zugestanden wird, das müßte sich mehr zum Ganzen zusammenschließen und als Ganzes zur Wirkung kommen. Sonst gerät das Denken leicht unter den Einfluß der entgegengesetzten Strömung, und wiederum sind es die Ausdrücke, die uns gegen unser Wissen und Wollen herabziehen.

Das empfindet man namentlich angesichts der großen Rolle, welche heute bei den höchsten Fragen der geistigen Existenz das Wort „Bedürfnis" spielt. Seit Schopenhauer mit der Eindringlichkeit seiner Darstellung von einem metaphysischen Bedürfnis des Menschen sprach, hat solche Redeweise mehr und mehr Boden gewonnen. Wir hören von einem religiösen Bedürfnis, einem Kausalbedürfnis u. s. w. (bemerkenswert genug nicht von einem moralischen Bedürfnis). Der Begründer des Positivismus A. Comte hat im Weltall freilich keinen Platz für ideale Größen, aber ideale Bedürfnisse *(besoins d'idéalité)* des Menschen sollen voll anerkannt und befriedigt werden. Schon solches Nebeneinander zeigt den Sprachgebrauch minder harmlos, als er sich oft darstellt. In Wahrheit zieht er die Sache auf ein niederes Niveau, indem er die höchsten Angelegenheiten unserer geistigen Existenz mit den sinnlichen Zuständen des natürlichen Daseins in eine Linie stellt. Wir haben ein Bedürfnis zu essen, zu trinken, zu schlafen u. s. w. Wer diesen Dingen Philosophie, Kunst, Religion u. s. w. gleichstellt, der ist allerdings nur konsequent, wenn er auch hier nur von Bedürfnissen redet; die anderen aber sollten nicht durch den Sprachgebrauch vor Gedankenmassen kapitulieren, derer sie sich sonst

erwehren; sie sollten geistige Notwendigkeiten, die ohne innere Anerkennung unsererseits keine Macht über uns erlangen und daher immer auch unsere eigene That sind, scharf abheben von dem dunklen Zwange des natürlichen Lebens, der in den Bedürfnissen zur Empfindung kommt. — So gilt es bis in die Einzelheiten hinein ein energisches Abweisen alles dessen, was den großen Gegensatz verdunkeln kann; je deutlicher das unerbittliche Entweder — oder hier zur Entwicklung gelangt, desto eher kann die Wahrheit durchbrechen.

Zum Schluß seien in aller Kürze einige einfachere Ergebnisse dieses Abschnittes zusammengestellt.

Die Ausdrücke subjektiv und objektiv sind vieldeutig und fassen das Hauptproblem höchst ungenügend. — Dies Hauptproblem selbst ist aber ebenso notwendig wie wesentlich. An seiner Lösung arbeitet die ganze Geschichte, und alle Höhepunkte geistigen Schaffens haben ihre eigenen Antworten. — Die Gegenwart steht unter dem Bewußtsein des Gegensatzes. Wie dies Bewußtsein in dem Mangel eines kraftvollen geistigen Schaffens wurzelt, so hemmt es seinerseits solches Schaffen. — Die Gegenwart enthält bedeutende Leistungen, welche die Lösung des Problems in der allein möglichen Richtung suchen. Aber in der Ausführung unterliegen diese Versuche weithin dem Einfluß von Gedankenmassen, welche in die problematische Lage zurückwerfen. — Gegenüber der Zeit ist vor allem zu verfechten, daß der Gegensatz nicht von einer Seite her, sondern lediglich durch Umfassung beider in einem ursprünglichen Lebensprozeß zu überwinden ist. Das hier erwachsende Selbstleben des Geistes ist grundverschieden von aller Umsetzung der Wirklichkeit in bloßes Gefühl. Es erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln. — Nur auf der Höhe solches Schaffens hat der Mensch die volle Gewißheit der Wahrheit. Das Aufsteigen dahin ist aber an historische Bedingungen geknüpft und nie durch den bloßen Begriff erreichbar. — Eine unerläßliche Vorbedingung aller Bewegung zur Wahrheit ist die deutliche Scheidung zwischen geistiger Arbeit und unmittelbarem Seelenleben.

Erfahrung.

Unter „Erfahrung“ verstand die Vergangenheit ebenso verschiedenes wie die Gegenwart, im besonderen laufen eine höhere und eine niedere Bedeutung ohne genügende Scheidung durcheinander. Bald steht die Erfahrung außerhalb, bald innerhalb der Wissenschaft; dort erscheint sie als eine niedere Stufe der Aneignung der Dinge, hier als der Hauptquell echter Erkenntnis. Für das Altertum und Mittelalter blieb maßgebend die sokratische Schule mit der scharfen Scheidung einer von lauter einzelnen Eindrücken abhängigen Kunde (ἐμπειρία) und einer allgemeine Einsichten eröffnenden Erkenntnis, obwohl schon die Stoiker einen Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung (ἐμπειρία μεθοδική) schufen, und die „empirischen“ Ärzte des späteren Altertums mit dem Verzicht auf eine ursachliche Ergründung der Krankheiten schwerlich auf alle Wissenschaft verzichten wollten. Die volle Anerkennung der Erfahrung innerhalb der Wissenschaft vollzieht erst die Neuzeit, sie kann es nicht ohne den Wunsch, die niedere und die höhere Stufe durch eine Differenzierung des Ausdrucks gegeneinander abzugrenzen. Die Erniedrigung trifft dabei den griechischen Ausdruck: Empirie, empirisch, Empiriker dienen zur Bezeichnung der vorwissenschaftlichen Erfahrung. So z. B. bei Baco, dem großen Erfahrungsphilosophen; so wird im 18. Jahrhundert bei uns wohl eine „empirische oder gemeine“ und eine „gelehrte“ Erfahrung unterschieden. Auch Kant gebraucht empirisch öfter in diesem Sinn, und in unserem Jahrhundert verwahrt sich das Haupt des Positivismus aufs eifrigste gegen den *empirisme*. Aber zu sicherer Übung kommt solche Differenzierung nicht. Nur „Empiriker“ ist für die niedere Stufe festgeworden, seit ihm (etwa von Kant her) „Empirist“ ent-

gegengestellt wird. Sonst aber bleiben die Ausdrücke im Schwanken. Kant selbst verwendet „Empirismus“ innerhalb der Wissenschaft als Gegensatz zum Rationalismus.

Auch unser deutsches „Erfahren“ (ervarn = durch varn erreichen, erkunden), das uns vom Althochdeutschen her (z. B. Notker) durch das Mittelalter zuging, teilt diese Zweideutigkeit. Ja, es fügt ihr eine weitere hinzu. Denn Erfahrung bedeutet uns sowohl den Akt der Wahrnehmung, die dadurch erworbene Kunde, als den Vorwurf der Wahrnehmung, das Ganze der ihr zugänglichen Wirklichkeit. Also ein Zusammenfassen von subjektiver und objektiver Seite, wie es unsere Sprache öfter bietet, z. B. auch in „Geschichte“. Merkwürdig genug greift bei unserm Terminus die Erweiterung in den fremden Ausdruck zurück, wir sprechen von „empirischer“ Wirklichkeit, wie es der Grieche nicht gekonnt hätte, als der Gesamtheit des durch Erfahrung Zugänglichen. So enthält schon der Ausdruck mannigfache Verwickelung; schlimm genug, dass sie sich beim Begriff noch weiter steigert.

Bei den Kämpfen über den Begriff handelt es sich um den Ursprung der Erkenntnis. Die Frage steht zunächst zwischen Mensch und Dingen. Sind es die Dinge außer uns, die durch ihre Mitteilung uns die Wahrheit zuführen, oder tragen wir diese in uns und werden durch die Dinge nur zu ihrer Entwicklung angeregt? Sind wir aktiv oder passiv, ist das Erkennen ein Empfangen oder ein Schaffen? Die geschichtliche Behandlung dieses Problems treibt in wachsender Spannung von Gegensatz zu Gegensatz. Zunächst nimmt der Mensch den Gedankenkreis, in dem er aufwächst, einfach hin als gegeben, er scheint zu seiner Natur gehörig, um das Woher ist keine Sorge. Aber die Wissenschaft drängt bald zu dieser Frage, und sofort rückt die Erfahrung in den Vordergrund. Ohne Zweifel haben wir die Hauptsache erworben, nicht ererbt; woher anders aber soll sie erworben sein als von draußen, als aus der großen Welt, die uns fest und weit umgibt? Aber eine genauere Prüfung der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst läßt uns bald an solchem Abschluß zweifeln. Wenigstens zeigen manche Sätze Eigenschaften, z. B. die der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die gar nicht durch Mit-

teilung von draußen entstanden sein können. Ohne einen selbständigen geistigen Faktor scheinen wir nicht auszukommen, und leicht erwächst dann der Gedanke eines zusammenhängenden Schaffens von innen her. Ist ein solcher Gedanke aber einmal zugelassen, so reißt er leicht alles mit sich fort und scheint allem etwaigen Widerstande überlegen; warum sollte sich nicht — natürlich unter durchgreifender Umwandlung des Gesamtbildes — alles und jedes Erkennen, auch das scheinbar von draußen dargebotene, schließlich aus innerer Thätigkeit ableiten lassen? So ein kühnes Schaffen weltumspannender Gedankengebilde. Aber dann wieder eine völlige Wendung, und zwar aus den eigenen Antrieben der Denkarbeit. Das Weltbild, das von innen her aufsteigt, scheint über blasse Umrisse nicht wohl hinauszukommen; will es sich selbst zu voller Ausführung entwickeln, so scheint es angewiesen auf Thatsachen, die es nicht von sich aus erzeugen kann, sondern aus der Erfahrung aufnehmen muss. Eben in der äußersten Anspannung erfährt und empfindet das innere Vermögen zugleich seine Schranken. Erfolgt aber einmal ein Rückschlag, so treten auch die früheren Phasen wieder auf den Plan, Höheres und Niederes wirkt durcheinander, in diesem Wirrwarr einen festen Punkt zu finden, wird zum dringendsten Bedürfnis. Suchen wir aber einen solchen Punkt jenseits des Erkennens, so finden wir bald, daß die Verwickelung vom Denken weitergreift auf das ganze Leben; es erhellt, daß nicht bloß um die Art des Erkennens, sondern um den Sinn des ganzen Lebens gekämpft wird. Denn wie wir zu erkennen haben, das wird schließlich davon abhängen, welche Wirklichkeit sich uns erschließt, und wie sich unser Grundverhältnis zur Wirklichkeit gestaltet. Wo liegt der Kern des Weltprozesses? Befinden wir uns am Saume der Dinge oder im Mittelpunkt des Werdens? Die Antwort darauf entscheidet auch über die Art unseres Handelns. Gilt es vornehmlich zu beobachten, was um uns vorgeht, und willfährig dem zu folgen, was uns von draußen anregt, oder findet das menschliche Leben eine eigentümliche Größe und Würde darin, selbstthätig ein Wirken zu erzeugen und nach eigenen Zielen die Welt zu gestalten? Offenbar grundverschiedene Lebensbilder, grundverschiedene Lebensbahnen. Offenbar ein Kampf um das Ganze unserer geistigen

Existenz, ein selbständiger Angriffspunkt der einen Hauptfrage, die unsere ganze Arbeit durchzieht.

Das Problem der Erfahrung hat hinter sich eine lange Geschichte. Erst allmählich, unter mannigfachen Stillständen und Rückschlägen, haben die Gegensätze die Schärfe erlangt, in der sie heute vor uns stehen. Aber diese Geschichte hier aufzurollen, verlangt der Hauptzweck unserer Untersuchung nicht, denn in die gegenwärtige Lage wirkt nur hinein, was durch Kant und seit Kant geschehen ist. Das Problem ist an sich verwickelt genug, um auf gelehrten Ballast gern zu verzichten.

Kant fand bei dem Problem der Erfahrung die Gegensätze in voller Entwicklung, in geschlossenen Systemen standen der Empirismus und der Rationalismus gegeneinander. Sein eigenes Werk dünkte ihm eine Überwindung des Gegensatzes, nicht durch einen schüchternen Kompromiß, sondern durch eine fundamentale Umwandlung des gesamten Erkenntnisbildes. In dem neuen Bilde ist kein Zug hervorstechender als die strenge Einschränkung der theoretischen Erkenntnis, des eigentlichen Wissens, auf das Gebiet der Erfahrung. Um ohne Erfahrung ein Erkennen zu erreichen, müßten wir die Dinge aus unserm Denken erzeugen können, und das können wir nicht. Ohne Beziehung auf den Stoff, den die Empfindung bietet, verlieren sich unsere Begriffe unvermeidlich ins Leere. Damit erhält die Erkenntnis nicht nur eine bestimmte Richtung, sondern auch eine feste Grenze. Sie kann nicht eindringen in ein Inneres der Dinge, sie kann nicht aufklären über ein letztes Woher und Wohin. Wir kennen die Dinge nur durch unsere Organisation hindurch und daher nur, wie sie erscheinen, nicht wie sie sind. Wohl kann, ja muß unser Denken über das Reich der Erscheinungen hinausstreben und Probleme absoluter Art entwickeln, aber es kann auf diese Probleme weder in Ja noch Nein je eine sichere Antwort finden. So die kräftige Abweisung eines Rationalismus, der in kühnem Fluge der Spekulation zu schwindelnder Höhe aufstrebte. Aber diese Abweisung bedeutet keineswegs ein Bekenntnis zum Empirismus. Der mächtig eindringenden, ebenso alle Zusammensetzung in ihre einfachsten Elemente auflösenden wie die Elemente wieder zum Ganzen verbindenden Art des Denkers erweist sich der Pro-

zeß der Erfahrung selbst gegen die herkömmliche Fassung als unvergleichlich komplizierter; das Gewebe des Ganzen ist so fein angelegt, so voller Beziehungen und Verflechtungen, daß dem Stoff die Form als ein vollgewachsener, ja überlegener Faktor zur Seite tritt. Die Form aber ist Sache dss Geistes, nichts anderes kann die zerstreuten Erscheinungen zum Ganzen einer Welt verbinden, ja aus der bunten Fülle der Eindrücke überhaupt eine Erfahrung herstellen, als seine Thätigkeit. Daher ist auch das Erkennen aus der Erfahrung nicht ein bloßes Aufnehmen von draußen her; von innen müssen allgemeine Begriffe und deutliche Probleme entwickelt sein, bevor uns die Erfahrung etwas werden kann; nicht eher vermag sie uns zu antworten, ehe wir bestimmte Fragen an sie gerichtet haben. Und diese kann nur die Gedankenarbeit aufbringen. So bleibt die eigentliche Werkstätte der Erkenntnis jenseits der Erfahrung. Ein noch größeres Übergewicht gewinnt aber der Rationalismus mit der Wendung zur praktischen Vernunft. Denn die Entwickelung eines Reiches sittlicher Freiheit hebt das Leben ganz über die Erfahrung hinaus. In derben Ausdrücken wird daher abgelehnt, seine Gesetze von dem abhängig zu machen, was die Menschen durchschnittlich thun und treiben. „In Ansehung der sittlichen Gesetze ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird“ (s. III, 260, Hart.).

Freilich warnte Kant mit aller Eindringlichkeit davor, die Überzeugungen des praktischen Gebietes für wissenschaftliche Erkenntnisse zu nehmen, aber der Zug über die Erfahrung hinaus entsprach viel zu sehr dem Selbstbewußtsein einer schaffensfreudigen Zeit, um nicht alsbald alle Dämme zu überfluten und sich ins Unermeßliche zu ergießen. Mehr und mehr erschien die Erfahrung als eine bloße Schranke, deren Überwindung geistiger Kraft schließlich gelingen müsse. Das Denken stellt sich allein anf sich selbst und vermißt sich, aus eigener Kraft die ganze Wirklichkeit zu erzeugen. So in aufsteigender Linie das Werk der konstruktiven Philosophie von Fichte bis Hegel. Die Erfahrung kam hier nicht während, sondern erst nach der Arbeit zur

Sprache: erst wenn die Gedankenentwickelung ihren Weg vollendet hat, kann sich zeigen, daß ihr Ergebnis mit dem zusammenfällt, was die unmittelbare Wahrnehmung der Dinge bietet. „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen", meint Schelling (III, 13), und die Erfahrung nennt er (IV, 97): „nicht Prinzip, wohl aber Aufgabe, nicht *terminus a quo*, wohl aber *terminus ad quem* der Konstruktion." Das Ganze ruhte auf der Überzeugung, daß die Gedankenwelt der Kern aller Wirklichkeit, das Sinnliche hingegen bloße Erscheinung sei; der Erfolg reichte nur so weit, als sich die Dinge in gedankliche, logische, formale Eigenschaften umsetzen ließen. Daß dabei die philosophische Spekulation an einer allgemeinen Kulturbewegung eine Stütze hatte, daß auch die Phantasie der Dichter jenseits der gemeinen Wirklichkeit eine „höhere"[1] schuf, das soll wenigstens mit Einem Worte erwähnt sein.

In dem Rückschlag gegen jenen Ikarusflug stehen wir noch heute und halten um so fester an der sicheren Erde. Herbeigeführt ist der Umschwung nicht sowohl durch besondere Anlässe als durch eine große Wendung der Interessen, durch eine Verlegung des Schwerpunkts der Arbeit, die weit weniger aus einzelnen Gründen und Motiven ihre Macht zieht, als diesen vielmehr erst ihre Überzeugungskraft verleiht. Die Zeit bewegt sich im Zickzack, das wurde wieder einmal recht klar. Man ward des Spekulierens und Idealisierens von Herzen satt, man sehnte sich nach einer unbefangenen Hingebung an die Welt, nach voller Teilnahme an dem unermeßlichen Reichtum der Wirklichkeit, nach einem

[1] „Höher" war recht eigentlich das Lieblingswort, wodurch die deutschklassische Zeit die eigenen Ziele und Begriffe von denen des Alltagslebens abzuheben suchte. Je näher die Dichter und Denker der Romantik stehen, desto üppiger entwickelt sich solcher Sprachgebrauch (z. B. in den Jugendschriften Schleiermacher's). „Höhere" Bildung, „höhere" Sittlichkeit, „höhere" Vernunft u. s. w. hören wir von allen Seiten, bis das Wort dem Spott verfällt. Der klaren und nüchternen Denkweise Kant's widerstrebte der Ausdruck. Als man seine Philosophie einen „höheren" Idealismus genannt hatte, bemerkt er dagegen (IV, 121 Hart.): „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."

engern Verwachsen des Lebens mit der Umgebung. Die Natur und das politisch-soziale Dasein werden jetzt der Hauptlebenskreis des Menschen. Indem man dem Zuge dahin folgte, fand man auf dem neuen Boden so unendlich viel zu tun, es zeigte sich so sehr, wie unwissend und wie ohnmächtig wir gerade gegenüber dem Nächsten bisher waren, daß alles Sinnen und Arbeiten hier festgehalten wurde. Mit dem Zauber des Neuen nimmt dies frischerwachende Leben den Menschen so ganz gefangen, daß alles Verständnis für die früheren Ideale erlischt; die großen Gedankengebilde der Vorgänger erscheinen nun, nachdem der Geist von ihnen gewichen, als leere Formen und Formeln, als unnütze, ja unwahre Spielereien. Fahren sie trotzdem fort eine unsichtbare Wirkung in die eigene Zeit zu erstrecken — wie könnten sie uns sonst heute noch aufregen? —, so richtet sich gegen solche Unwahrheit ein grimmiger Haß und leidenschaftlicher Kampf. Der unauslöschliche Durst nach Realität aber, der die Gemüter erfüllt, muß auch in der Forschung zum Ausdruck kommen. Mit Recht nennt Dilthey (Einl. in die Geisteswissenschaft S. 154) ein „unersättliches Verlangen nach Realität" „die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft".

Bei solcher Wendung kommt die Thatsächlichkeit unseres Daseins und unserer Welt weit stärker zum Bewußtein, die Wirklichkeit zeigt sich unvergleichlich reicher und tiefer als alle Begriffe des Menschen. Als ein Riesengewebe von Thatsachen umspannt uns die Geschichte, deren ganzen Inhalt die Spekulation an einen einzigen Faden reihen wollte; in Weite und Breite entwickelt sie vielmehr unendliche Fäden, und dieses Ganze mit seinen unauflöslichen Verschlingungen hat den Menschen zu dem gemacht, was er heute ist. Von Haus aus biegsamer Natur, scheint er geschmiedet weniger durch die Ideen einer Vernunft als durch das Schicksal der Thatsachen. Noch anschaulicher steht vor unseren Augen die Thatsächlichkeit der Natur; nirgends ist einleuchtender die Macht des bloßen Daseins und des faktischen Zusammentreffens der Dinge, nirgends auch handgreiflicher die Unfaßbarkeit des Reichtums der Wirklichkeit durch den bloßen Begriff. Was sich aber hier an Lehren und Methoden befestigt, das überträgt sich bald auf das Gebiet der Gesellschaft. Inmit-

ten des sozialen „Milieu" sieht sich wieder der Mensch umsponnen von zahllosen Ketten von Thatsachen, von Ereignissen, die keinen anderen Rechtstitel aufweisen können als ihr Dasein. So erscheinen wir mit unserem ganzen Lebenskreise, mit allem, was wir sind, wollen und hoffen, als Kinder der Thatsächlichkeit; kein Erfolg unserer Arbeit ohne ein offenes Auge für die Thatsachen und einen willigen Anschluß an die Thatsachen.

Dieser Überzeugung und Lebensrichtung entspricht das Verlangen nach Erfahrung, nach möglichst reiner Erfahrung. Je weiter die Wissenschaft fortschreitet, je mehr sie namentlich den analytischen Charakter entwickelt, der sie vor anderen Epochen auszeichnet, desto mehr bestätigt sich der Erfahrungscharakter unseres Daseins. Nicht nur draußen wachsen die Dinge immerfort nach Weite und Tiefe, auch in das Innere der Begriffe, ja bis in die Grundformen unseres Denkens und Lebens dringt die Wandlung vor; in dem, was wir als einfach und einheitlich hinzunehmen pflegten, treten jetzt allgemeine und besondere Bestandteile auseinander, und es folgt dabei nicht die Besonderheit aus der allgemeinen Art, sondern sie ist als etwas Thatsächliches, nur durch Erfahrung Erweisbares anzuerkennen. So sehen wir z. B. in unserer Raumanschauung die Räumlichkeit überhaupt von der menschlichen Art des dreidimensionalen ebenen Raumes unterschieden. Das Wirkliche erscheint dabei als eine von verschiedenen Möglichkeiten; was anderes sollte aber darüber befinden, daß gerade diese Möglichkeit verwirklicht ist, als wiederum die Erfahrung?

So wird die Erfahrung das Schlagwort der Zeit. Wer mit dem Zuge der Zeit geht, dem scheint die Sache zu ihren Gunsten endgültig entschieden. Es entwickelt sich nach jener Richtung alle Selbstverständlichkeit, aller Affekt, die solchen Zeitideen eigen sind. Jenes Streben zur Thatsächlichkeit will nicht nur eine Seite der Dinge entwickeln, sondern es gibt sich als das Letzte und Ganze, etwas das keinen Widerstand und keine Abschwächung duldet. Nur eine verworrene, mystische, mittelalterliche Denkart scheint sich der einleuchtenden Wahrheit dieser Gedankenrichtung verschließen zu können.

Wir vergessen dabei nicht, daß eine so scharfe Zuspitzung

nicht Aller, ja kaum der Mehrzahl Überzeugung ist, und daß die Zeit zahlreiche Versuche enthält, die Behauptung zu mildern und mit entgegenstehenden Lehren auszusöhnen. Aber wir wissen auch, daß nicht Majoritäten die Welt regieren, sondern Minoritäten, welche genau wissen, was sie wollen, und welche dabei den Zug der Arbeit für sich haben. Bei dem Problem der Erfahrung geht aber der Zug der Arbeit unzweifelhaft nach der Richtung, welche in jener Zuspitzung ihren prägnantesten Ausdruck findet. Dieses Ausgeprägte zieht, bis zum Aufkommen einer vollgewachsenen Gegenströmung, die ganze Bewegung zu sich hin; was ihm zustrebt, summiert sich zu einer Gesamtwirkung, was widerstrebt, zerstreut und zersplittert sich bis zu gänzlicher Verlorenheit. So bleibt bei aller Fülle von Gegenwirkung und bei aller Abstufung von Nüancen im eignen Lager im Großen und Ganzen jener ausschließliche Zug zur Erfahrung in sicherem Übergewicht.

Ohne Zweifel ist jene Bewegung selbst eine große Thatsache und alles bloße Räsonnement ist ihr gegenüber verloren. Aber unabweisbar bleibt die Frage, ob in jenem Verlangen nach Erfahrung die Zeit sich selbst, ihren eigenen tiefsten Drang auch recht versteht, ob ferner sie sich mit ihren Zielen und Kräften auf der Höhe der geistigen Aufgabe befindet, und ob nicht in ihr oft mit unanfechtbaren Wahrheiten sich sehr problematische, ja grundfalsche Strebungen vermengen. Eine allmächtige und unfehlbare Gottheit bedeutet einmal dem Philosophen die Zeit nicht. — Um aber eine Beantwortung jener Fragen einzuleiten, gilt es vor allem aus dem Banne jener Stimmung herauszutreten, welche sich schlechtweg der Zeit hingibt und ohne weiteres gut findet, was sie vorfindet. Zu solcher Befreiung gehört notwendig die Aufklärung darüber, welches Nein in dem Ja der Zeit steckt; nur damit gewinnt auch das Ja einen ausgeprägten Charakter, und es kommen die Grenzen des Ganzen zur Empfindung.

Die ausschließliche Richtung auf die Erfahrung entwickelt aber ein Nein nach zwei Hauptseiten. Sie verwirft einmal die Selbständigkeit eines geistigen oder, wie es hier meistens heißt, subjektiven Faktors, sie möchte den Erkenntnisinhalt mög-

lichst ganz von der Umgebung her werden lassen. Das Geistige in seiner Selbständigkeit, sagen wir kurz: das Mentale, erscheint als ein möglichst zu eliminierender Faktor; unser Thun hat in der Erkenntnisarbeit nicht sowohl eine eigene Natur einzusetzen, als vielmehr sich dem Thatbestand der Dinge gänzlich anzuschmiegen. — Das zweite Nein geht gegen die Metaphysik, gegen allen Versuch, eine letzte Tiefe der Dinge in unser Leben hineinzuziehen, absolute Einsichten und absolute Güter zu gewinnen, uns über das Woher und Warum des Daseins irgend aufzuklären. Denn soweit die Erfahrung reicht, haben wir nie mit den Dingen, sondern nur mit ihren Mitteilungen an uns, mit ihren Erscheinungen zu thun. Was aber jenseits der Erfahrung liegt, ist uns ewig unzugänglich. So entfällt nicht nur die Metaphysik als Wissenschaft, sondern auch alle metaphysische Gestaltung des Daseins im weiteren Sinne, wie sie bis jetzt Religion, Moral und meist auch Kunst und Recht verfochten. Unsere Gedanken mögen weiterschweifen, unsere Arbeit wird streng auf den Kreis der Erfahrung eingeschränkt. Diese beiden Nein, die Leugnung eines Mentalen und eines Metaphysischen, gilt es nunmehr kritisch ins Auge zu fassen.

Nicht ohne Unbehagen mag man an eine solche Erörterung herantreten, in Hinblick auf die große Unfruchtbarkeit der alten und neuen Diskussionen über Empirismus und Rationalismus. Aber dem Fehler, der das verschuldete, läßt sich wenigstens einigermaßen entgegenarbeiten. Er bestand darin, daß man über die Art des Erkennens stritt, ohne sich über den Inhalt der Wirklichkeit irgend verständigt zu haben; hatte man aber hier und dort ganz verschiedene Ziele vor Augen, so war es nicht verwunderlich, daß die Erörterung über den Weg immer weiter auseinanderführte und schließlich alles Sache bloßer Parteimeinung schien. Es gilt also vor allem, irgend einen festen, gemeinsam anerkannten Bestand der Wirklichkeit zu gewinnen. Er findet sich aber in gewissem Umfange in der Arbeit der Menschheit, sofern sie sich im Lauf der Geschichte zu großen Leistungen verkörpert, zu gemeinsamen Werken verdichtet hat. Fixieren wir diese Leistungen und prüfen, ob sie ein Ergebnis bloßer

Erfahrung sind, oder ob sich ein selbständiges geistiges Wirken in ihnen erweist, so würde die Erfahrung selbst über das Vermögen der Erfahrung entscheiden, ein Vorgehen, mit dem selbst der strengste Empirist zufrieden sein müßte. Die Hoffnung scheint nicht ungegründet, daß überall da, wo wir das wirkliche Leben, nicht seine bloße Spieglung in unseren Meinungen, packen, es uns Wahrheit enthüllen muß, und daß uns dann die Konsequenz des Gedankens weiter und weiter in die Sache hineinführt.

Als Ausgangspunkt sollen uns die Gebiete dienen, wo die menschliche Thätigkeit am meisten an die Umgebung und damit an die Erfahrung gebunden ist: die empirische Naturwissenschaft und nebenbei das System der materiellen Kultur. Prüfen wir, wie weit die Arbeit, die sie thatsächlich verrichten, den Vorstellungen des Empirismus entspricht.

Die moderne Naturwissenschaft hat ihre Entwickelung vollzogen unter Abweisung aller überkommenen oder neu dargebotenen Metaphysik, unter Fernhaltung aller vorgefaßten Ansichten und Neigungen. Aus freier Spekulation vermochte hier das Denken nicht das mindeste, es blieb fortwährend gebunden an die Gegenstände der Erfahrung und erreichte nur soviel an Wahrheit, als es durch sie Bestätigung fand. Strebte es über die einzelnen Thatsachen hinaus zu Gründen, so mußten es wahre Gründe, *causae verae* im Sinne eines Kepler und Newton sein, d. h. sie mußten sich innerhalb der Erfahrung selbst aufweisen lassen, sie waren schließlich auch nur empirische Thatsachen weiterer Art. Mit der Erfahrung beginnt und mit der Erfahrung endet demnach die Arbeit. Voraussetzung der Erfahrung ist freilich das Zusammensein der Dinge und ein Zusammenhang des Menschen mit der Umgebung, und in solchen Voraussetzungen bleiben ungelöste Rätsel. Aber wie die Voraussetzungen vor der Arbeit liegen, so können jene Rätsel sie nicht stören. Ihr Erfahrungscharakter wird dadurch nicht erschüttert.

So scheint die Sache einfach und wird heute oft so genommen; daß sie in Wahrheit nicht so einfach ist, kann schon die Art vermuten lassen, wie jene Forschung geschichtlich aufgekommen ist. Sie ist nicht langsam aus der naiven Ansicht der

Dinge herausgewachsen, sondern sie fand ihren Weg erst nach gewaltigen Wandlungen und Erschütterungen, durch einen völligen Bruch mit jener Ansicht. Denn dieser, wie sie auch das Kulturleben durch Jahrtausende beherrschte, entsprach ein unmittelbares Hineintragen menschlicher Empfindungen und Vorstellungen in die Natur; der Mensch sah in den Dingen ein Spiegelbild seiner selbst und kam in aller Beschäftigung mit ihnen ihrem eigenen Bestande nicht wesentlich näher. Nicht eher ward eine ächte Erfahrungswissenschaft möglich, als nach Entwickelung und Befestigung der Überzeugung, daß uns im Eindruck nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Wirkungen auf uns, ihre Erscheinungen gegeben sind. Nun gilt es von den Wirkungen zu den Ursachen erst vorzudringen, von der Erscheinung zur wahren Welt einen Weg zu bahnen. Was uns zunächst einfach und leicht zuzufallen schien, der Thatbestand, das wird nun eine überaus schwere Aufgabe; die Arbeit des Menschen wird nicht nur in unvergleichlich höherem Maße angespannt, auch ihre innere Gestalt erfährt eine völlige Veränderung. Nun kann sich der Mensch nicht ohne weiteres in die Fülle der Dinge versetzen, hier sammeln und aufschichten, hier allgemeine Sätze herausheben. Das Bild von der Pyramide des Wissens, wie es namentlich durch Baco in Umlauf gekommen ist, erweist sich als völlig unzutreffend, es verhüllt die Schwierigkeiten, deren Uberwindung hauptsächlich in Frage steht. Denn wo ist, wenn es von der Erscheinung zu den Dingen erst durchzudringen gilt, der sichere Boden, wo findet sich der Plan des Ganzen, wo die den Aufbau lenkende Spitze? In Wahrheit ist der wissenschaftliche Prozeß der Hauptsache nach nicht ein langsames Aufsteigen von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeineren Sätzen, sondern eine Umwandlung der Welt des Sinneseindrucks in eine Welt der Kräfte und Gesetze. Die Hauptbewegung geht gar nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern von einem Ganzen niederer zu einem Ganzen höherer Art. Jene Umsetzung aber ist nicht möglich durch einen gradlinigen Fortgang, sie verlangt zwei entgegengesetzte, einander ergänzende Bewegungen. Das erste Weltbild muß im Interesse der Wissenschaft zunächst zerstört und in lauter einzelne Elemente als seine Grundbestandteile aufgelöst

werden; erst nach Erforschung dieser erfolgt ein Wiederaufbau der Welt und eine Zurückkehr zum ersten Eindruck der Dinge. Analyse, Gesetz, Entwickelung, das sind die Hauptstufen der exakten wissenschaftlichen Arbeit. Die Analyse versetzt uns aus der bloßen Empfindung in die wahrhafte Werkstätte des Geschehens; die Gesetze enthüllen die einfachsten Wirkformen jener Elemente und vollziehen recht eigentlich den Fortgang von einer vagen Ansicht zu einer exakten Einsicht; die Entwickelung führt uns zurück zur lebendigen Wirklichkeit, indem sie die zerstörte Welt vor unseren Augen wiederentstehen läßt. Alle diese Hauptseiten der Arbeit gehören untrennbar zusammen, sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig, sie bilden alle miteinander ein großes, weltumspannendes Gedankengewebe. Es bedarf wohl keiner näheren Darlegung, wie viel Begriffsentwickelung, wie viel Hypothese, wie viel Kombination, wie komplizierte Schlußfolgerung in einer solchen Arbeit steckt, die bei aller Beziehung auf die Dinge in ihrem Scheiden und Verbinden nicht fertige Bahnen vorfindet, sondern sie mit Mühe und Gefahr selbst herstellen muß. Und wenn diese Arbeit immer wieder zu der „gegebenen" Welt zurückkehren muß, sie findet sie am Schluß nicht als dieselbe wieder, die sie zu Beginn war. Denn die Welt hat sich in der Arbeit völlig verändert. Aus dem bunten Reich des sinnlichen Eindrucks ist jetzt ein System von Kräften, Gesetzen, Beziehungen u. s. w. geworden; die Wirklichkeit des Ganzen verbürgt uns jetzt nicht mehr die Handfestigkeit der Sinnesempfindung, sondern die kausale Ordnung mit ihrer strengen Verkettung aller Mannigfaltigkeit und ihrer Unterwerfung alles Geschehens unter einfache Gesetze. Kurz, die Welt ist ins Unsinnliche verwandelt, dem Gedanken entsprungene Größen — oder will jemand Begriffe wie Kraft, Gesetz, Beziehung anderswoher ableiten? —, ideelle Größen bilden den Kern des Geschehens. Dabei behalten wir im Auge, daß das Ganze unlösbar an die sinnliche Wirklichkeit gebunden bleibt, und daß alle Gedankengrößen hier nur so weit Thatsächlichkeit besitzen, als sie im Raum zur Darstellung gelangen; freie Schöpfungen des Gedankens, rein ideelle Größen haben hier keinen Platz. Aber auch eine gebundene Geistesthätigkeit bleibt vor allem eine Geistesthätigkeit und unterschei-

det sich himmelweit von aller, auch noch so hoch entwickelten Sinnlichkeit. Ist nicht die Welt der exakten Naturwissenschaft, so gewiß sie denselben Vorwurf hat, grundverschieden von der Welt des noch so sinnesscharfen Naturmenschen?

Verhält sich aber das alles so, so ist die Erfahrungswissenschaft keineswegs ein ausschließliches Werk der Erfahrung, vielmehr ist ein mächtiger Faktor mentaler Art unbedingt anzuerkennen; ohne ein Selbständigwerden der geistigen Arbeit könnte jene Verwandlung der Wirklichkeit nicht einmal in Fluß kommen, geschweige denn sich in so gewaltiger Leistung durchführen lassen. Jene Zerlegung der Sinneseindrücke, jene Umsetzung in Begriffe, wie sie den Kern des Ganzen bildet, wie wäre sie möglich von der bloßen Erfahrung her? Mit Recht besteht Sigwart (Logik II, 221) darauf, „daß die bloße Wahrnehmung des Gegebenen mit seinen kontinuierlichen Übergängen überhaupt zu keinen Begriffen führen könnte, weil von hier aus alle Grenzen und Unterschiede zuletzt willkürlich wären, daß wir nur durch Erzeugnisse unseres spontanen Denkens den Fluß der Unterschiede zum Stehen bringen, und die weiche Masse der Erscheinungen zu scharfen Gestalten erhärten können".

So erweist sich die geistige Arbeit in der Naturwissenschaft thatsächlich viel bedeutender, als sie sich meistens im Bewußtsein der Naturforscher ausnimmt. Weitverbreitet findet sich hier die Neigung, die in der Ausbildung einer wissenschaftlichen Naturbegreifung steckende Geistesarbeit aufs erheblichste zu unterschätzen. Im allgemeinen ist es ja nicht die Art des Menschen, zu gering von sich zu denken, hier aber macht allzu bescheiden die Furcht von jenem Unfaßbaren, ja Gespenstischen, was Geist heißt. Den Geist in der Arbeit anerkennen, das scheint die Exaktheit zerstören. So hat der Mensch Furcht vor sich selbst, das „Exakteste" würde sein, wenn er sich mit seinem Denken ganz zum Verschwinden bringen könnte. Zur Entschuldigung kann höchstens dienen, daß die Routine der Alltagsarbeit leicht vergessen läßt, wie viele Voraussetzungen und Bedingungen, wie viel fortwährende geistige Spannung die eigene Arbeit hat, und wie lange das als unmöglich erschien, was heute als selbstverständlich gilt.

Doch unterbrechen wir einen Augenblick diese Erörterung, um daran zu erinnern, daß auch auf praktischem Gebiet, selbst wo der Mensch nur äußeres zu erstreben glaubt, er sein Selbst nicht los wird. Die Entwickelung der materiellen Kultur scheint ganz der Verbesserung der äußeren Lage, dem Erwerbe sichtbarer Güter zugewandt. Aber was hier den Menschen anzieht und die Arbeit der Individuen verbindet, ist nicht das sinnliche Haben und Halten, nicht auch der sinnliche Genuß, sondern die Herrschaft über die Dinge, die Kraft sie nach eigenem Wollen zu bewegen, damit aber zugleich das Wachstum der eigenen Kraft, die Steigerung des eigenen Lebensprozesses. Der Mensch genießt weniger die Dinge, als sich selbst mit seinem Können in den Dingen, es ist etwas Gedankliches, Ideelles, was sie ihm wertvoll macht. Welcher Abstand zwischen der Lust des Wilden am Glanz des Goldes und dem Selbstgefühl des großen Geschäftsmannes, dessen wirtschaftliche Macht den Erdball umspannt und sich dabei von den sinnlichen Wertzeichen ganz emanzipiert hat!

Doch dies nur nebenbei, um zu zeigen, daß es sich bei dem Geistesgehalt der Erfahrungswissenschaft nicht um eine isolierte Erscheinung handelt. Die Erfahrungswissenschaft und das System der materiellen Kultur stimmen aber auch darin überein, daß sie unmöglich als letzter Abschluß des Strebens gelten können. Denn wenn einmal so viel selbständige Gedankenarbeit entwickelt ist, wie sie beide aufweisen, so muß notwendig die Bindung an ein Fremdes und Dunkles, wie sie hier und dort waltet, als eine Hemmung, als eine einengende Schranke empfunden werden; wenn nicht das Können, so wird doch das Verlangen des Menschen darüber hinausgehen. So viel das Erkennen an den äußeren Dingen umwandelt, ihre Stofflichkeit kann es nicht aufheben, ihren ganzen Bestand nicht in geistige Größen verwandeln und sie daher auch nicht bis zum Grunde verstehen. Hinter allem, was hier je erreichbar, liegt unerforscht und unerforschlich ein eigenes Sein der Dinge. Ebenso wenig kann das materielle Kultursystem je den ganzen Menschen befriedigen. Denn bei so viel Entwickelung geistigen Vermögens führt es notwendig zu einem Mißstande, wenn die seelische Kraft immer an ein äußeres gebunden, immer nur nach draußen gerichtet bleibt, nie sich zu

sich selbst wenden und bei sich selbst eine Aufgabe finden kann. Ein Gefühl der Leere wird sich hier durch alles Getriebe der Arbeit nicht niederkämpfen lassen. So würde der Mensch in einem Widerspruche stecken bleiben, wenn der bisher erörterte Lebenskreis seine ganze Welt wäre; ob er es ist, kann wieder nur das Leben selbst lehren.

Es handelt sich um die Frage, ob nicht die geistige Arbeit aus sich selbst eine Wirklichkeit erzeugt. Zu einer solchen müßten wir uns natürlich ganz anders verhalten als zu einer von draußen dargebotenen Welt. Eine solche Wirklichkeit scheint sich nun in der That zu finden. Denn was anderes ist die Kultur, wie sie sich im Lauf der Geschichte gegenüber der bloßen Natur entwickelt? Schon in dem Ausdruck Kultur (vom Bestellen, Bearbeiten des Ackers im Gegensatz zur wilden Natur) liegt die Andeutung einer größeren Selbstthätigkeit des Lebens, einer aus der Initiative der Menschheit entspringenden Gestaltung der Dinge und damit einer Geistigkeit des Daseins. Denn von Geist sprechen wir recht eigentlich, wo sich selbstthätiges Wirken, ursprüngliches Schaffen findet. Freilich ist der Begriff der Kultur voller Probleme, sie werden uns weiter genug zu thun geben. Aber wichtige und gerade auch für das jetzige Problem erhebliche Thatsachen treten zu deutlich heraus, als daß wir uns ihrer nicht ohne Sorge bedienen könnten.

Eine solche Thatsache ist vornehmlich die zunehmende Umwandlung unseres menschlichen Daseins in eine Gedankenwelt, die wachsende Selbständigkeit der geistigen Arbeit gegen den sinnlichen Eindruck. Das Bild von uns selbst, die menschlichen Gemeinschaften, die großen Arbeitskomplexe, alles nimmt teil an solchem weltgeschichtlichen Prozeß der Vergeistigung. Wenn die homerischen Helden fallen, so stirbt mit dem Körper das Selbst (*αὐτός*), in den Hades entweicht nur der Schatten. Durch die Jahrhunderte und Jahrtausende ist immer mehr ein unsichtbares Selbst zur Hauptsache geworden, und bei der Seele wiederum sind es ganz ideelle Größen, in die besonders die Neuzeit ihr Wesen setzt und ihren Wert legt. So Begriffe, wie Ich, Individualität, Persönlichkeit u. s. w. Ähnlich haben sich die menschlichen Gemeinschaften immer mehr von den sinnlichen Zusammen-

hängen abgelöst. Selbst ein Aristoteles war so tief in der Vorstellung des griechischen Stadtstaates befangen, daß ihm ein tüchtiges Staatsleben die Möglichkeit einer persönlichen Bekanntschaft aller einzelnen Bürger zu fordern schien; wie lange hat es gedauert, bis sich Staats- und Stadtbürgerrecht schieden, und wie mächtig ist in den großen Kämpfen des Mittelalters die Vorstellung, daß die Herrschaft an den Besitz dieses besonderen Ortes, an diese besondere Art der Krönung u. s. w. geknüpft sei![1] Das Sinnliche war früher überall dem Unsinnlichen so verwachsen, daß mit dem einen unmittelbar auch das andere gegeben schien, in vollem Gegensatze zur Neuzeit, wo das Unsinnliche zu vollerer Selbständigkeit und freierer Herrschaft über das Sinnliche kommt. Genau so geht es auch bei unserer Arbeit mit ihrer mannigfachen Verzweigung. Wie z. B. das Recht zunächst an ganz bestimmte äußere Formen und Zeichen gebunden war, und wie erst allmählich der innere Gehalt seine Unabhängigkeit gegen die äußere Hülle erlangte, das ist oft dargestellt. Mit Recht aber hat Ihering (Geist des röm. Rechts, III, 490) darauf hingewiesen, „daß wir in dem Formalismus keine spezifisch rechtliche, sondern eine allgemeine kulturhistorische Erscheinung zu erblicken haben, die innerhalb des Rechts nur einen ungewöhnlich günstigen Boden vorfindet, nur eine besonders gesteigerte Wirksamkeit entfaltet." Wie die Wissenschaft ihre Arbeit und ihre Begriffe immer weiter über den unmittelbaren Eindruck der Dinge hinausgehoben hat, liegt klar vor Augen. Nirgends aber führt jenes Geistigerwerden des Lebensprozesses zu gewaltigeren Bewegungen und schwereren Kämpfen als bei der Religion. Die fortschreitende Befreiung von den sinnlichen Elementen erscheint auf der anderen Seite leicht als eine zerstörende Verflüchtigung. Ein Sokrates mußte sich gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit verteidigen, die alten Christen galten den anderen als Atheisten (ἄθεοι), und auch heute verfällt dem Vorwurf der Religionslosigkeit, wer im Interesse der

[1] „In Wirklichkeit wurde bis in das spätere Mittelalter hinein überhaupt kein unsichtbares Begriffswesen, sondern ein sichtbarer Inhaber als Subjekt der obersten Herrschafts- und Vermögenssphäre vorgestellt." (Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, II, 568.)

Religion eine gründliche Aussonderung alles dessen fordert, was in der überkommenen Gestalt an sinnlichem, halbgeistigem, bloßmenschlichem steckt.

Was sich so durch den ganzen Umkreis unseres Daseins an geistigen Größen herausarbeitet, das ist keineswegs durch bloße Abstraktion — durch Weglassen der eigentümlichen und Zusammenfassen der gemeinsamen Merkmale — aus dem sinnlichen Dasein abgeleitet. Solche Abstraktionen könnten sich nie so frei von jenem Dasein ablösen, so selbständig darüber schalten und eine so umwandelnde Kraft gegen den ersten Eindruck üben, sie könnten auch den Menschen nicht so mächtig bewegen und so viel Leidenschaft in ihm entzünden, wie wir das fortwährend sehen. Ohne Zweifel sind diese Gedankengrößen die eigentlichen Triebkräfte des Kulturlebens. Und das alles sollte geworden sein ohne einen selbständigen Ausgangspunkt des Schaffens, ohne eine ursprüngliche Thätigkeit des Geistes? In Wahrheit heißt den Unterschied abstrakter Gebilde und ideeller Größen anerkennen jene Selbständigkeit und Ursprünglichkeit anerkennen.

Solche Erwägungen verstärken sich, je mehr wir auf den Inhalt des Geisteslebens eingehen. Das Mannigfache ist hier nicht durch räumliche Berührung oder Nähe von außen einander verbunden, vielmehr muß es von innen her der Gedanke zusammenhalten. Dabei aber steht das Ganze vor dem Einzelnen, und wer sich nicht des Ganzen bemächtigt, kann nie des Einzelnen habhaft werden. Wie aber sollte je ein inneres Ganze uns anders zugehen als durch geistige Thätigkeit? Ideen wie die des Rechts, des Guten, der Wahrheit können nie von draußen an uns kommen, mögen sie für die nähere Entwicklung noch so sehr auf die Erfahrung angewiesen sein. Was immer uns hier an sichtbaren Erscheinungen dargeboten wird, es ist durch ein ursprüngliches Thun aufzunehmen und umzuwandeln. Ein Wesen, das diese That nicht vollziehen könnte, würde durch alle Eindrücke der Umgebung nun und nimmer auf jene Ideen kommen. Alle mühsamen Versuche, Recht, Moral, Wahrheit von außen her zu stande zu bringen, erreichen höchstens einen leidlichen Schein, etwas das in seinem äußeren Ansehen einen flüchtigen Beobachter zeitweilig täuschen mag; eine Annäherung an die Sache erfolgt auch nicht

im allermindesten. Schon Plato spottete über die, welche meinen, einem Blinden von draußen das Gesicht einsetzen zu können.

Mit dem Eintreten solcher Ideen erfolgt aber in aller Stille eine tiefgreifende Umwandlung des Gesamtbegriffes der Wirklichkeit. Sie sind nicht bloß Thatsachen, sondern auch Forderungen, in ihnen liegen Aufgaben, die mit dem vorgefundenen Stande oft hart zusammenstoßen. Aus allen jenen Ideen wirken Normen, die — oft recht gegen den Willen des Einzelnen — ein Messen und Beurteilen vollziehen und zugleich einen Antrieb zur Umwandlung geben. Wer daher Ideen als wirklich anerkennt, der hat etwas anerkannt, was in der Erfahrung noch keineswegs verwirklicht ist, er hat die Wirklichkeit über die Erfahrung hinausgehoben.

Wie viele Probleme sich an das alles knüpfen mögen, gewiß bleibt, daß unser Erkennen sich zum Geistesleben völlig anders verhält als zur Außenwelt. Was von jenem irgend vor uns oder um uns verwirklicht ist, das kann äußere Mitteilung an uns bringen nie in seinen inneren Triebkräften und Zusammenhängen, sondern nur in seiner zerstreuten Erscheinung. Die Zurückversetzung in sein wahres Wesen bleibt erst zu vollziehen und läßt sich nicht vollziehen ohne ein eigenes Mitleben und Nachschaffen. Darum ist alle Geschichte, welche den Namen einer Wissenschaft und speziell einer Geisteswissenschaft verdient, mehr als ein bloßes Ansammeln toter Daten; den Geist und das Leben aber kann sie nicht fassen, ohne von neuem entspringen zu lassen, was zunächst starr und fremd an uns kam. Wir haben geistig gerade soviel von der Geschichte, als wir an Gegenwart geistigen Lebens aufzubringen vermögen.

Ferner aber schließt die geistige Entwickelung nicht mit dem ab, was von der Vergangenheit an uns kommt. Der Prozeß geht fort, wir selbst mit unserem Denken und Streben stehen mitten in ihm, wir können weiterarbeiten, wir müssen weiterarbeiten; neuen Kräften, ja großen Wandlungen bleibt die Bahn offen. Warum sollte im Recht, in der Moral, in der Religion, — ja auch in der Religion, — sich das geistige Schaffen in der Vergangenheit erschöpft haben? Worauf anders braucht alle Hoffnung, aus einer Zeit trüben Nebels und niederdrückenden Zweifels herauszu-

kommen als auf der Überzeugung, daß jederzeit die Sonne ursprünglichen Schaffens wieder hervorbrechen kann, daß sie schließlich mit Sicherheit neu hervorbrechen wird?

Einstweilen halten wir mit aller Energie daran fest, daß bei den Problemen der Erfahrung die Eigentümlichkeit des Geteslebens mehr Anerkennung finden muß, als zur Zeit geschieht. Die versteckte Gefahr ist auch hier größer als die offene, und wiederum sind die Ausdrücke oft das Eingangsthor schiefer Vorstellungen. Wir hören z. B. fortwährend, daß uns „gegeben" sein müsse, was wir erkennen sollen. Das paßt für die Außenwelt, ohne Zweifel; ohne Mitteilung der Dinge kein Aneignen. Aber paßt es darum auch für die Innenwelt, für die eigene Arbeit des Geistes? Wie die Mathematik, etwa die höhere Analysis, auf ein „Gegebenes" angewiesen sei, das möchten wir uns gern zeigen lassen. Und die Moral, die Religion u. s. w.? Liegt nicht auch hier der Kern der Thätigkeit, das was seelische Vorgänge zu moralischen, zu religiösen macht, jenseits dessen, was je gegeben sein kann? Wenn aber das der Fall, und wenn wir auf ein immer neu sich erzeugendes, ursprüngliches Geistesleben weder verzichten können noch wollen, warum geben wir so sehr Zeitphrasen nach, die das Gegenteil aussagen?

Zu noch schärferem Widerspruch reizt das Verhalten der Zeit bei dem Problem der Metaphysik, bei der Ermessung der Tiefe und Ursprünglichkeit des Lebens. Augenscheinlich erhebt sich hier eine neue Frage. Alles, was wir bisher vom menschlichen Dasein betrachteten, Sinnliches wie Geistiges, von draußen Dargebotenes und von innen Aufgebrachtes, geht insofern in einen einzigen Anblick zusammen, als es unmittelbar stattfindet und sich gibt als das, was es vor uns entwickelt, dagegen nichts aussagt über weitere Gründe und Zusammenhänge. Das gilt auch von der geistigen Thätigkeit, wie sie sich zunächst dem Bewußtsein darstellt. Solche Unmittelbarkeit des Daseins gibt jener Welt in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und aller Verschiedenheit der Lebensrichtungen einen gemeinsamen Charakter; nennen wir sie, da „Welt der Erfahrung" Mißverständnisse nahelegt, einfach die unmittelbare Welt, den unmittelbaren Lebenskreis. Diese unmittelbare Welt scheint zunächst die ganze Wirk-

lichkeit des Menschen. Sie bringt uns eine unübersehbare Fülle von Anschauung, versetzt uns in unablässige Arbeit, stellt nach allen Richtungen unermeßliche Aufgaben. Trotzdem sehen wir seit uralten Zeiten die Menschheit über diesen Lebenskreis hinausstreben. In zwei Hauptströmen durchzieht solches Streben die ganze Geschichte. Zunächst gerät das Glücksverlangen des Menschen in einen harten Widerspruch mit jener unmittelbaren Welt. Es stößt hier nicht nur auf unüberwindliche Schranken, es findet sich auch zwischen inneren Widersprüchen. Was ihm von innen her als wertvoll aufsteigt und sein Handeln als notwendiges Ziel beherrscht, das findet draußen eine gleichgültige Welt, das scheint hier allen Launen des Zufalls preisgegeben. Die Entwickelung unserer Kräfte, die das Naturgesetz selbst zu gebieten scheint, wird nicht nur von draußen eingeengt, sie stockt in schweren Konflikten auch bei sich selbst, ohne daß unser Vermögen den Zwiespalt überwinden kann. Dabei in dem unmittelbaren Dasein kein einheitliches Hauptziel, sondern ein Durcheinander von Aufforderungen und Anregungen. Endlich ein tiefes Dunkel über den Gründen unseres Seins, eine völlige Ungewißheit über sein Woher und Wohin.

Ich leb und weiß nicht wie lang,
Ich sterb und weiß nicht wann,
Ich fahr und weiß nicht wohin,
Mich wundert, daß ich noch fröhlich bin;

so ist von alters her gefragt und gezweifelt. Wenn die Menschheit sich durch alle Dunkelheiten und Widersprüche auf die Dauer den Wert des Daseins nicht zerstören und den Mut zum Leben nicht rauben ließ, so hat sie sich nur aufrecht erhalten unter Überschreitung jener unmittelbaren Welt und unter Entwickelung einer neuen Welt, welche die wahre Heimat des Menschen werden wollte und diese nächste zu einer abhängigen, abgeleiteten, ja einem bloßen Schein herabdrückte. Als nächster Vertreter dieses Strebens erschien die Religion, aber nicht nur leisteten ihr andere Gebiete kräftige Handreichung, sie selbst schöpfte einen guten Teil ihrer Macht aus jenem allgemeinen Verlangen der Menschennatur. — Zu solchem Streben nach Glück und Selbsterhaltung gesellt sich das Interesse der reinen Theorie, aus ihm erfolgt eine

Wendung der Wissenschaft zur Spekulation. Das unmittelbare Dasein läßt sich so, wie es sich in Natur und Geistesleben ausbreitet, vom Denken nicht einfach hinnehmen. Gegenüber der Zerstreutheit und Unbeständigkeit jenes Daseins besteht es auf einer Einheit und einem Beharren des Seins. Es kann sich nicht beruhigen bei der engen Verflechtung so verschiedenartiger Dinge wie Körper und Seele, Natur und Geist; es verlangt eine Umwandlung der Begriffe, welche jenen Zusammenhang irgend verständlich mache. Dazu kommen die inneren Probleme des Geisteslebens, vor allem der durchgehende Widerspruch, daß uns die nächste Ansicht der Dinge in eine fertige Welt hineinwachsen läßt, daß selbst unsere eigene Natur, unsere eigene Thätigkeit uns wie ein Schicksal zufällt, und daß zugleich das Vernunftwesen nicht lassen kann, nach einem ersten Entstehen zu forschen, ja eine Verwandlung des ganzen Daseins in ein ursprüngliches Leben anzubahnen. Solche Widersprüche trieben zur Metaphysik. Was sie wollte, mußte den in der ersten Ansicht Festgewordenen von vorn herein als eine Thorheit gelten; dazu kam viel Unvollkommenheit der Ausführung; kein Wunder, daß die Metaphysik jederzeit ein hartumstrittenes Dasein führte.[1] Aber auf allen Höhepunkten des geistigen Lebens erschien sie, wenn auch in mannigfachen Gewandungen, ja Verhüllungen. Die Ablehnung einer besonderen Art der Metaphysik erschien oft dem eigenen Bewußtsein der Denker als ein Aufgeben aller Metaphysik. Niemand hat mehr gethan die schulmäßige Form der Metaphysik zu zerstören als

[1] Um nur bei der Neuzeit zu bleiben, so gehörte zum Kampf der Renaissance gegen die Scholastik natürlich eine Abweisung der Schulmetaphysik. Die von Descartes anhebende Bewegung brachte freilich eine neue Metaphysik, aber nicht nur die empirische Richtung der Philosophie, auch der große Strom der Aufklärung stellte sich dazu feindlich. Der Sieg jener Aufklärung über die schulmäßige Form des Cartesianismus war zugleich ein Triumph über die Metaphysik. Bei uns nannte der wegen seiner Verdienste um die deutsche Sprache mit Recht geschätzte, als Philosoph aber ziemlich seichte Thomasius (s. Ausübung der Vernunftlehre S. 61) die „heilige Metaphysik" eine *regina tenebrarum*. Zur Schulmetaphysik stellte sich auch die deutschklassische Zeit in einen Gegensatz. Von dem Metaphysiker unterscheidet ebenso entschieden Herder den Philosophen der Geschichte, wie Schiller den „Transcendentalphilosophen". Von Goethe gar nicht zu reden.

Kant, und doch, kann es einen kräftigeren Metaphysiker in weiterem Sinne geben, als den Mann, der die Kritik der praktischen Vernunft schuf? Heute freilich sehen wir nicht nur diese oder jene, sondern alle Metaphysik vom Zug der Zeit abgewiesen. Alle Überschreitung jener unmittelbaren Welt wird aufs strengste verpönt. Die verschiedensten Erwägungen führen hier zu gleichem Ergebnis. Jener Fortgang scheint unmöglich, denn mit Strenge hält das unmittelbare Dasein uns in seinem Kreise fest. Er ist weiter unnötig, denn die nächste Wirklichkeit beschäftigt uns vollauf. Er ist endlich schädlich, denn die Kraft, die wir für dringende Aufgaben brauchen, wird für unnütze Einbildungen verbraucht. So das Schlußvotum völliger Ablehnung, das freilich der eine mehr mit stiller Resignation, der andere mit der Empfindung eines Triumphes abgibt.

Wenden wir uns nun zur Kritik, so sei zweies vorangeschickt: eine Regel und eine Forderung. Die Regel für uns selbst, jene beiden Antriebe zur Metaphysik — man könnte sie die affektive und die intellektuelle nennen — stets als Erscheinungen eines einzigen Grundtriebes des ganzen Menschenwesens zu fassen; geschieht das nicht, werden sie gegeneinander isoliert, so gerät jeder für sich in zu enge Bahnen und ist dem Widerstand einer feindlichen Welt nicht gewachsen. Auch die Metaphysik als Theorie schwebt in der Luft, wenn nicht eine Wandlung des ganzen Daseins, eine neue Wirklichkeit hinter ihr steht. — Ferner aber eine Forderung gegenüber den anderen. Wir verlangen, daß der heutigen Verteidigung der Metaphysik nicht ein Begriff von ihr untergeschoben wird, der längstvergangenen Epochen angehört. Das Festhalten an der Metaphysik zerstört nicht die Fähigkeit, auch einiges aus den Erfahrungen der Geschichte zu lernen. Auch wir haben uns losgesagt von jener naiven Anschauung des Altertums, als könne sich der Mensch in ein außer ihm befindliches Sein hineinversetzen; wir wissen, daß unser Denken nur soviel von den Dingen hat, als es gelingt sie in unseren eigenen Lebensprozeß aufzunehmen. Wir wissen uns ebenso frei von jener Aufklärungsmetaphysik, welche ein Weltbild aus reiner Gedankenbewegung entwickelte und zugleich dafür eine Übereinstimmung mit einer draußen vorhandenen Welt verlangte. Ferner braucht

der Anhänger der Metaphysik nicht schon ein Jünger der konstruktiven Philosophie zu sein mit ihrem Versuche, die ganze Wirklichkeit aus freischwebendem Denken zu erzeugen. Endlich hat uns die gemeinsame Erfahrung aller jener Phasen bedenklich gemacht gegen ein ausgeführtes System der Metaphysik. Wie weit sich dies entwickeln lasse, ist jedenfalls eine andere Frage, als die nach einer metaphysischen Wendung des Lebens überhaupt. Und wenn gar aus dem schon in seinem Ursprung verfehlten Namen „Metaphysik“[1] Mißverständnisse und Vorurteile erwachsen, so sei der Ausdruck bereitwillig preisgegeben; müsse nur nicht der Begriff die Schäden des Wortes entgelten. Den Begriff aber wollen wir in unserm eigenen Sinn, nicht in dem der Gegner nehmen.

Warum können wir uns nicht beruhigen bei der unmittelbaren Welt, die uns umschließt und unablässig in Anspruch nimmt?

---

[1] Der Ausdruck Metaphysik entstand dadurch, daß in der Ordnung der aristotelischen Schriften, wie sie Andronikus Rhodius, etwa ein Zeitgenosse Cicero's, vollzog, die Untersuchungen über die erste Philosophie (*πρώτη φιλοσοφία*) hinter der Physik zu stehen kamen: *μετὰ τὰ φυσικὰ* (näheres s. Bonitz, Commentar zur aristotelischen Metaphysik S. 3 ff.). Daraus wurde schon im ersten Jahrhundert n. Ch. eine Bezeichnung der Disziplin selbst (*τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ, ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία*). Die Singularform *metaphysica* ist scholastisch, sie stammt wohl aus der lateinischen Uebersetzung des Averroës. Von früh an schien der Name mit Unrecht ein Hinweis darauf, daß jene Disziplin über alle Natur und Wirklichkeit hinaus in ein Jenseitiges strebe. So heißt es schon bei dem Neuplatoniker Herennius (s. Brandis, Abh. der Berl. Akad. 1831. p. 80): *μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν.* Auch den Scholastikern, z. B. Thomas, gilt die *metaphysica* soviel als *transphysica.* Kant aber sagt (VIII, 576 Hart.) „Der alte Name dieser Wissenschaft *μετα τα φυσικα* gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann.“ — Es war natürlich, daß die Freunde der Metaphysik nach neuen Bezeichnungen aussahen. Clauberg, der bedeutendste Cartesianer Deutschlands, schlug Ontosophie oder Ontologie vor, aber schon bei Wolff heißt es, (s. Philos. prima sive ontologia 1): *vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiae.* Eine „Metaphysik“ unter diesem Namen hat nie ein Denker ersten Ranges geschrieben.

Wir können es nicht, weil jene Welt voller Widersprüche ist, und weil wir diese Widersprüche nicht ruhig stehen lassen können, sondern zwischen ihnen entscheiden müssen. Jede Entscheidung aber treibt über den vorgefundenen Stand hinaus. — Aber warum eine Entscheidung, warum nicht ein ruhiges Hinnehmen der Dinge wie sie gehen und stehen. Deshalb nicht, weil wir der Welt gegenüber nicht die Rolle des bloßen Zuschauers haben, der sich über Widersprüche des Schauspiels wundern mag, ohne davon innerlich berührt und in Bewegung gesetzt zu werden. Sondern wir selbst sind ein lebendiges Glied des Weltprozesses, wir müssen — mögen wir denken oder handeln — eigene Thätigkeit aufbieten und haben dabei nicht eine kleine Sondersphäre, sondern erstrecken unsere Thätigkeit über die ganze Welt und verwachsen mit der Unendlichkeit der Dinge. Ein Wesen, das die Welt von innen her miterlebt, muß auch ihre Probleme auf sich nehmen; die Widersprüche der Welt werden ihm zu Widersprüchen des eigenen Seins. Nun aber kann über den zwiespältigen Stand der unmittelbaren Welt kein Zweifel sein; nicht der Metaphysiker sieht die Widersprüche in die Dinge hinein, sie treten dem Menschen an allen Ecken und Enden entgegen. Der Wissenschaft im besonderen bietet das fortwährend ein Rätsel, daß manches von dem, was geschieht, sich aus den Zusammenhängen des unmittelbaren Daseins erklärt oder wenigstens dort einen festen Anschluß hat; während anderes, wie z. B. die Phänomene der Moral, sich von dort gar nicht entwickeln läßt, ja zur Durchschnittslage in vollen Widerspruch tritt. Zugleich aber ist beides aufs engste ineinandergeschoben, empirisches und hyperempirisches scheint untrennbar verschmolzen. Der Kern der geistigen Arbeit liegt jenseits des Durchschnittsstandes, zugleich aber ist sie unentbehrlich für diesen selbst. Was nun thun? Das chaotische Durcheinander ist für ein thätiges Wesen unhaltbar; soll unser Handeln irgend Stellung nehmen, so müssen wir entscheiden, was uns Haupt-, was Nebensache sein soll. Als nächster Ausweg bietet sich die Entfernung alles Hyperempirischen aus der unmittelbaren Wirklichkeit. Aber ein Verzicht darauf, das erhellt bald, wäre zugleich ein Verzicht auf allen Zusammenhang der Wirklichkeit, ja auf alle Vernunft des Daseins. Welt wie Leben würden uns

in sinnlose Stücke auseinanderfallen, der Mensch selbst aufhören etwas Ganzes zu sein, wollten wir mit jener Austreibung vollen Ernst machen. Wie es dann auch keine Wissenschaft mehr geben könnte, das hat neuerdings Liebmann in seiner „Klimax der Theorien" mit überzeugender Kraft und Klarheit dargethan. Wir brauchen es nur mit jener Entfernung der hyperempirischen Elemente streng zu nehmen, dürfen nur nicht sie versteckt wieder einführen, und jenes Ergebnis ist unbestreitbar!

So treibt es uns auf den anderen Weg. Sollte nicht jenes hyperempirische Wirken die Verwickelung und Zerstreuung überwinden können? Könnte es sich nicht schärfer sondern, nicht zur Selbständigkeit ausbilden, nicht zu einer eignen Welt zusammenschließen, zugleich aber sein eigenes Wesen kräftiger und reiner entfalten? Vielleicht eröffnet sich eine Wandlung des Lebensprozesses, die das in Wahrheit vollbringt und damit unserm geistigen Dasein statt der bisherigen Haltlosigkeit eine Sicherheit gewährt. Und wenn eine solche Wendung möglich, wenn wirklich im Menschen eine neue Welt aufstiege, so wäre diese Wendung in uns zugleich auch eine Bewegung des Weltprozesses, ein Stück der großen Wirklichkeit; sie müßte uns anders zum All stellen und auch unsere Überzeugung von ihm umwandeln. — Sicherlich können so eingreifende Wandlungen nicht aus der sichtbaren Welt von draußen her, sei es durch Beobachtung, sei es durch begriffliche Verarbeitung der dort gebotenen Thatsachen, an uns kommen. Dafür ist uns dort das Innere der Dinge viel zu unzugänglich, der Sinn des Geschehens viel zu dunkel. Nur das eigene Innere des Lebensprozesses und mit ihm die Arbeit der Menschheit kann hier in Frage kommen; nirgend anders als hier kann eine solche Wendung für uns zur Thatsache werden. Ob es aber so in Wahrheit geschieht, darüber kann nur die Wirklichkeit des Lebens selbst entscheiden.

In großem Stile hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft dargestellt, wie von der menschlichen Erkenntnis unabtrennbar ist ein Streben nach einem Unbedingten, Letzten, Ganzen. Mag uns ein gegebenes Dasein zunächst ganz zu umfangen scheinen, wir begnügen uns nicht damit, nur innerhalb seiner weiter zu kommen; wir müssen es auch als Ganzes überblicken, beurteilen

und zugleich auch überschreiten. Es ist ein Unendliches, Unbedingtes, Absolutes, das in unserem Denken wirkt und es über jeden innehabenden Stand hinaustreibt. Darum befriedigt uns kein noch so hoch gestecktes Ziel in der Endlichkeit, über alles Absehbare hinaus drängt es weiter und weiter ins Unendliche. Bei Kant mag es dabei gelegentlich aussehen, als sei das Unendliche zum Endlichen nur hinzugefügt, als kämen wir zu jenem, weil wir mit dem Durchlaufen dieses nicht fertig würden. Aber wie der Wahrheit der Dinge, so entspricht es auch der eigentlichen Überzeugung jenes Denkers, daß das Unendliche von Anfang an einen selbständigen Ausgangspunkt bildet und aus ursprünglicher Kraft in uns wirkt. Wie das Verlangen nach einem Letzten und Unbedingten eben unsere Grundbegriffe von der Wirklichkeit gestaltet, z. B. Begriffe wie Welt und Seele, das hat gerade Kant gewaltig und überzeugend dargethan. In Wahrheit wäre ohne eine Immanenz der Idee des Unendlichen und ohne ihren Zusammenstoß mit der nächsten Lage und Vorstellung unerklärlich die innere Bewegung des menschlichen Erkennens, die stete Unruhe, das rastlose Weiter- und Weiterstreben. Dem Widerspruch, den unser Erkennen in sich trägt, verdankt es vornehmlich, was es als menschliches auszeichnet. — Jener Widerspruch beschränkt sich aber schwerlich auf das Erkennen, in Wahrheit durchdringt er den ganzen Umfang unseres Lebens. Auch unser Handeln steht unter Ideen, welche eine Vollkommenheit vorhalten und verlangen; nur durch das Messen an jenen Ideen wird das Ungenügende der ersten Lage zu einem Widerspruch, von daher allererst erwächst ein kräftiger Antrieb zur Umwandlung dieser Lage. Das gilt keineswegs bloß für die Probleme der Innenwelt, auch hinter der sozialen Bewegung steht ein Verlangen des Vollkommenen als mächtigste Triebkraft. Schließlich zeigt sich jenseits aller Verzweigung des Daseins ein Problem des ganzen Menschen: einerseits ein Durchbrechen eines unendlichen Lebens und Seins, andererseits ein Endlichsein in der Endlichkeit; überall der Zusammenstoß von Endlichem und Unendlichem die eigentliche Spannung unseres Lebens. Schon hier ist klar, daß die Ideen, in denen das Unendliche zu näherem Ausdruck kommt, mehr sind als subjektive Gedankenbilder.

Als solche könnten sie nie so von Grund aus das Leben aufregen und beherrschen. Es sind vielmehr schöpferische Thaten, lebendige Wirklichkeiten, Erweisungen eines neuen ursprünglichen Lebensprozesses.

Das wird noch deutlicher bei näherem Eingehen auf den Inhalt des Unendlichen und der Ideen. Nur auf den ersten Blick kann es scheinen, als handle es sich dabei um eine bloß quantitative Steigerung der nächsten Lebensführung. In Wahrheit erfolgt eine völlige Wandlung. Man kann z. B. das Gute nicht in seiner Eigentümlichkeit gegenüber dem Nützlichen entwickeln ohne zu erkennen, daß ein ganz verschiedener Inhalt herauskommt, je nachdem die Ziele der unmittelbaren Umgebung oder einer eigenen Entfaltung der Geisteswelt, einem reinen Beisichselbstsein des Geistes angehören. Jenes Hervortreten des Unendlichen bedeutet eine Wendung von der vorgefundenen Gebundenheit zu einem ursprünglichen, die Wirklichkeit aus sich entfaltenden Lebensprozess; das aber ist nicht eine bloße Verschiebung innerhalb eines gegebenen Rahmens, nicht ein Durchlaufen desselben Geschehens nur von einem anderen Punkte aus, sondern ein nach seiner ganzen Art, seinen Kräften, seinen Gesetzen neues Geschehen. Nun erst wird das Leben Selbstleben, Selbstbewegung des Geistes; jetzt erst erfolgt ein Fortgang vom Schicksal zur Freiheit, zugleich auch eine innere Aneignung des Daseins. Erst indem der Lebensprozeß jetzt von innen her aufgenommen wird, kann die Wirklichkeit durchsichtig werden, kann die Frage nach einem Sinn und einer Vernunft des Daseins überhaupt aufkommen. Nun zuerst auch eine Überwindung des Zweifels, ob nicht all unser Thun ein tieferes Wesen unberührt läßt und ein bloßes Spiel an der Oberfläche bleibt; nun allererst ein Hineinziehen des Wesens in das Leben. Endlich auch hier erst ein Umspannen der Mannigfaltigkeit des Thuns, ein Leben aus dem Ganzen und für das Ganze. So ist das Verlangen nach Teilnahme an einem ursprünglichen Lebensprozess zugleich ein Kampf für die Freiheit, den Sinn, die Wesenhaftigkeit, die Einheit unseres Daseins.

Daß aus der Entfaltung eines solchen geistigen Selbstlebens thatsächlich ein reicher Inhalt erwächst, das bekunden, in ihre

Tiefe verfolgt, alle jene Hauptrichtungen der geistigen Arbeit, die in den Ideen des Wahren, Guten u. s. w. zum Ausdruck kommen. Sie alle haben ihre tiefste Wurzel darin, Selbstentfaltungen des Geisteslebens, geistiges Schaffen bei sich selbst und für sich selbst zu sein. Eine Wahrheit z. B. kann es in strengem Sinne gar nicht geben, solange das Erkennen ein Übereinstimmen des Denkens mit einem draußen befindlichen Gegenstande sein soll; ein Verstehen eines Fremden ist im Grunde ein völliger Widersinn; nur wo das Erkennen ein Sichselbstfinden, ein Selbsterkennen wird, kann Wahrheit entstehen. Wie weit eine Wahrheit in diesem Sinn dem Menschen erreichbar, ist eine Frage für sich; ohne irgend ein Wirken dieser Idee würde alles Erkenntnisstreben zusammenbrechen. Das Gute fand schon Erwähnung. Aber auch hier sei daran erinnert, daß eine echte Liebe, eine wirkliche Hingebung nicht möglich ist gegenüber dem, was uns noch fremd gegenüber steht. Keine solche Liebe ohne ein Aufnehmen des Fremden in den eigenen Lebenskreis, eine Erweiterung des Selbst über das andere, das Schaffen eines neuen größeren Selbst. Die Ethik, die dieses Problem liegen läßt, verurteilt sich selbst zur Flachheit und Ohnmacht. Denken wie Handeln aber sind hier nur Seiten des Gesamtstrebens der Menschheit nach einem neuen Sein, einer neuen Welt.

Dieses Streben kommt deutlich genug zum Ausdruck in der Geschichte. Überall drängt über das bloße Kulturleben, wie es das unmittelbare Dasein entwickelt, über jene Kultur vom Jahrmarkt des Lebens, ein tieferes Verlangen des Menschenwesens hinaus, es fordert in aller Arbeit eine Richtung auf Wesensbildung, in solchem neuen Wesen aber einen Gehalt und Sinn des Daseins, ein Leben aus den schaffenden Gründen, eine Teilnahme an der Unendlichkeit und Ewigkeit. Alle Lebensideale, an denen die Menschheit sich in die Höhe arbeitete, sie wollten keineswegs bloß im unmittelbaren Dasein dies oder jenes ändern, sie wollten uns mit einer neuen Welt ein neues Wesen geben. Das wollte das klassische Altertum auf der Höhe der Gedankenarbeit eines Plato, das wollte der tiefere Zug im Christentum, wie ihn z. B. ein Augustin und ein Luther verstanden, das wollte auch die Neuzeit in Männern wie Spinoza, Kant, Goethe. Überall galt

es nicht bloß vorhandene Kräfte in Bewegung zu setzen, sondern ein neues aus dem Menschen zu machen. Welcher Abstand zwischen solchen Bildnern der Menschheit, solchen schaffenden Geistern und allem, was Wissen und Geschicklichkeit in der Breite der Dinge vermag! Jene Schöpfungen sind freilich seltene Höhepunkte, aber wie sie innerhalb der gemeinsamen Aufgabe stehen, so erstrecken sich auch ihre Wirkungen auf das Ganze; jene Aufgabe muß stets der Arbeit vorschweben, soll nicht die Kultur ihre Seele verlieren und auf allen Charakter verzichten. Denn auch einen Charakter kann sie nicht entwickeln aus der Zerstreutheit der unmittelbaren Welt; dazu bedarf es einer Selbstkonzentration des Geisteslebens; wie aber soll sich diese finden ohne jene Wendung zur Selbständigkeit und Ursprünglichkeit? — Was alles aber in solchen Wandlungen und Neubildungen geschieht, es bleibt nicht den Einzelnen fern und jenseitig, sondern es greift unmittelbar hinein in ihr Leben und Sein. Auch der Einzelne ist nicht ein bloßer Sammelpunkt von Kräften, auch bei ihm erhebt sich hinter den Kräften ein Selbst- und Wesenleben; darauf weist, freilich zweideutig genug, schon der Begriff der Persönlichkeit hin. So sind jene Bewegungen auch seine Erfahrungen, so ist auch seine geistige Existenz mit allem näheren Inhalt ein stetes Problem.

Zugleich aber ist das Lebensproblem der Menschheit unmittelbar und von innen her auch ein Weltproblem. Ist unser Dasein keineswegs in einen kleinen Sonderkreis eingeschlossen, ist es vielmehr auf allen Stufen eng verwachsen mit dem All, so erfolgt auch jene Wendung zur Ursprünglichkeit innerhalb des großen Alls und bedeutet ein Stück einer Wendung des Weltprozesses selbst zu seiner Wahrheit und Tiefe. Wie könnte auch ein einzelner Punkt von sich aus jene Unendlichkeit des Lebens, jene Absolutheit erreichen, ohne die es keine Ursprünglichkeit geben kann. Damit aber eröffnen sich Ausblicke in die Welt, Überzeugungen von der Welt und dem Weltprozesse. Ein neues Gesamtbild von der Wirklichkeit muß mit Notwendigkeit aufsteigen.

Indes vergessen wir nicht, daß wir nur mit einer Kritik der Begriffe zu thun, nicht ein spekulatives System zu entwerfen

haben. Nur das eine sei noch erwähnt, daß bei aller Anerkennung einer großen Wendung volle Klarheit über die Schranken menschlichen Vermögens bestehen kann. Unmöglich läßt sich in jenes Selbstleben mit seiner Ursprünglichkeit und Absolutheit die ganze Wirklichkeit hineinziehen. Eine Zweiheit von Ausgangspunkten und Entwickelungsreihen kann das menschliche Dasein nicht überwinden. Aber wenn der Einzelne zunächst in der Endlichkeit befangen ist, in aller geistigen Arbeit steckt ein Erleben und Gestalten des Endlichen vom Unendlichen her. Und daß der Gegensatz aus der Verworrenheit des unmittelbaren Daseins deutlich heraustrete, ist deshalb so wichtig, weil sich nur damit bestimmte Ziele und zwingende Antriebe für das Handeln gewinnen lassen. Alles Verstecken des Widerspruches aber führt zur trägen Stagnation. So bedeutet jene Scheidung eine gewaltige Belebung des Daseins.

Gerade in jenem Umwälzenden der Wendung liegt es aber auch begründet, daß sie sich vom unmittelbaren Dasein aus nie „erfahrungsmäßig" beweisen läßt, sie steht auf freier That und kann sich erweisen nur durch das Ganze ihrer eigenen Entwickelung. Immer wieder läßt sich das Neue von der nächsten Ansicht der Dinge her als unmöglich anfechten. Aber wer jenes Unmögliche aus dem Dasein streicht, der streicht zugleich alles, was diesem Wert und inneren Halt gibt. So ist nun einmal die Bedingung unserer menschlichen Geisteslage: das Unmögliche ist zugleich das Notwendigste, das Überflüssige das Unentbehrlichste, das Unfaßbare der Grund aller Faßbarkeit. Einen indirekten Beweis dafür — die Weltgeschichte pflegt ja indirekt zu beweisen — liefert die Gegenwart selbst. Ihr habt die Metaphysik, ihr habt die Religion, ihr habt alle Ideale aus dem Leben gestrichen, ihr wißt euch völlig frei von allem jenen Unmöglichen. Aber eure Freiheit ist die Freiheit der Leere, des Nichts. Mit jenem Unmöglichen hat für euch das Leben allen Inhalt, allen Sinn, alle Spannung verloren, ihr habt zugleich alles aufgegeben, was über die Gemeinheit des Alltages erhebt; das Dasein ist unter euren Händen in aller Geschäftigkeit matt, klein und freudlos geworden. Selbst die Größe des Leides ist einem solchen Dasein versagt. Damit werdet ihr die Menschheit auf die Dauer sicher nicht festhalten.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Alle Verwickelungen und Bedenken der Sache lasten mit besonderer Wucht auf der Metaphysik als Wissenschaft und widerraten alle Wendung des Erkennens zur Spekulation. Ohne Ausbildung einer eigentümlichen Gedankenwelt kann jedoch die Wendung des Lebens unmöglich bleiben, jene aber kann sich nur entwickeln unter freier Entwerfung eines Gesamtbildes der Wirklichkeit gegenüber dem des unmittelbaren Daseins durch spekulative Thätigkeit des Denkens. Hier leidet freilich alle nähere Ausführung in Begriffen an einem weiten Abstand, ja Widerspruch des Idealgehaltes und der näheren Formulierung. Die Formulierung kann sie nur eben dem Durchschnittsstande entnehmen, über den sie hinausstrebt; auch im günstigsten Fall bleibt eine Kluft, die nur die lebendige Gegenwart des geistigen Schaffens einigermaßen überbrücken mag. Hier ist eine gefährliche Stelle, wo Irrungen naheliegen und ein Zweifel gegen das Ganze einsetzen kann. Nach gerade entgegengesetzten Richtungen führen dabei Wege auseinander. Der eine verkennt jene innere Spannung der Begriffe, jene Unzulänglichkeit der Gestaltung, er besteht darauf in feste Formen und Formeln zu zwängen und in lehrhafter Breite vorzutragen, was seiner Natur nach eine solche Einfangung und Festlegung nicht duldet. Das ist es, was wir an der Scholastik als verfehlt, ja widerwärtig empfinden. Auf der anderen Seite die nüchternen Verstandesmenschen mit ihrer Skepsis, in vermeintlicher Überlegenheit darauf hinweisend, wie ja der spekulative Philosoph etwas ganz unmögliches wolle, etwas, dessen Erreichbarkeit er selber nicht zu behaupten wage. So Skeptiker und Scholastiker, scheinbar im Gegensatz, in Wahrheit Triebe desselben Astes. Mit dem Zuge des Lebens zur Ursprünglichkeit und Absolutheit wird sich auch eine wissenschaftliche Disciplin der Metaphysik erhalten, mag sie so oder anders heißen. Auf jene Scheu gegen alles Ursprüngliche und Absolute aber wird man später zurückblicken, wie die Renaissance auf die Scholastik und die Dichter und Denker unserer klassischen Zeit auf die sich verflachende Aufklärung.

Kehren wir nach diesen Erörterungen zum Problem der Erfahrung zurück, um nun zum Zuge der Zeit eine bestimmtere

Stellung zu nehmen. — Die Seele des Zuges nach Erfahrung war der Durst nach Realität, das Verlangen nach Konkretheit der Lebensführung. Wären nur diese Begriffe wirklich so einfach, so einleuchtend, wie sie sich zu geben pflegen! Denn was heißt Realität, was heißt Konkretheit, und wie ist sie erreichbar? Jedenfalls erreichen wir sie nicht durch das Aufnehmen von möglichst vielem und buntem Stoff; in allem Zuströmen und unablässigem Wechsel von Eindrücken kann das Innere völlig leer bleiben. Was heute Konkretheit heißt, ist oft nur Kuriositätslust und Effekthascherei, und in der Massenhaftigkeit der Anregungen sind die geistigen Größen, auch die Grundbegriffe so abstrakt wie nur möglich. Oder sind das nicht eben Lieblingsbegriffe wie Freiheit, Vernunft, Kultur, Fortschritt, Entwickelung? In Wahrheit ist die Konkretheit nicht ein Geschenk der Außenwelt an den Geist, sondern sie kann nur aus einer inneren Aneignung und Verarbeitung der Dinge erwachsen, die zugleich für den Geist selbst eine Weiterentwickelung seines Wesens, einen Fortgang in der Bestimmtheit seiner Arbeit bedeutet. Was wir heute vermissen, ist die innige Durchdringung der geistigen Kraft und ihres Vorwurfs, die Verbindung und Ausfüllung der geistigen Natur in ihrer Tiefe durch die uns von der Zeitlage zugewiesene Thätigkeit. Fällt aber beides auseinander, so fehlt dem Stoff die Vergeistigung und Erhöhung, der Bewegung des Geistes aber die nötige Bestimmtheit sowie die Weiterbildung und Befriedigung durch den Fortgang der Arbeit. Er schwebt über den Dingen statt in sie einzugehen. Über solchen Stand der Spaltung müssen wir in Wahrheit hinaus, aber wir können uns nicht von draußen zuführen lassen, was in erster Stelle innere Wandlungen verlangt. Wiederum schiebt die Zeit an die Peripherie, was Sache des Centrums ist.

Jener Gleichsetzung von Konkretheit und sinnlicher Anschaulichkeit entspricht die weitverbreitete Neigung, alle Gedankengrößen allgemeiner Art als Abstrakta zu bezeichnen und dadurch herabzusetzen. Aber zwischen „abstrakt“ und „ideell“ besteht noch einiger Unterschied. Größen wie Pflicht, Ehre, Freiheit, Vaterland u. s. w. sind ohne Zweifel Gedankengrößen, man kann sie nicht sehen, hören, schmecken, riechen, greifen. Aber sind

sie deswegen bloße Abstrakta oder bloße Illusionen? Hieher gehört auch die Art oder Unart der Zeit, alle tieferdringende geistige Arbeit, alles was sich mit Begriffen, Prinzipien und Ideen zu schaffen macht, als „abstrakt“ zu verschreien. Wir sehen darin ein Stück jener Gedankenscheu, die auch die schwersten Probleme zum bequemen Genuß in Mußestunden zubereitet haben will. Damit hat man freilich nicht erst heute zu kämpfen. So schreibt z. B. Schiller an Goethe in Bezug auf die Horen (Briefw. I, 145): „Viele klagen über die abstrakten Materien.“

Unsere Auffassung der Konkretheit findet eine Bestätigung und nähere Entwickelung durch eine genauere Analyse dessen, was an geistiger Arbeit im Erfahrungsprozesse thatsächlich vorgeht. Nach allen Erörterungen der Jahrhunderte läßt sich darüber nicht weiter streiten, daß der Geist hier nicht schlechthin passiv ist, daß die Dinge nicht in uns wie in einen leeren Raum hineinwandern und uns anfüllen. Ohne entgegenkommende und verarbeitende geistige Kraft keine Erfahrung. Die Dinge können dem nichts antworten, der keine Frage an sie stellt, und daß die Frage leicht schwerer sein kann als die Antwort, hat die geschichtliche Erfahrung hinreichend gezeigt. Die neueren Psychologen und Pädagogen legen mit Recht großen Wert auf die Apperzeption, d. h. auf den Prozeß der Aneignung neuer Gedankenmassen von den alten aus. So aber gibt es auch eine weltgeschichtliche Apperzeption der Menschheit. Auch im Großen muß die Aufnahmefähigkeit erst entwickelt sein, sonst gleitet auch das Bedeutendste ohne Wirkung ab. Dabei handelt es sich im Ganzen der geistigen Entwickelung nicht um ein bloßes Wachstum des Stoffes, sondern um die gesammte Richtung des Denkens und Handelns. Sie ist uns nicht wie die Außenwelt deutlich und fest gegeben, sondern bleibt eine fortwährende Aufgabe; verschiedene Wege sind möglich und in der That versucht, mit ihnen erhielt aber auch die Aufmerksamkeit und die Erfahrung eine eigentümliche Wendung. So hat jede Zeit ihr eigenes Auge, und was der einen sonnenklar dünkt, kann der anderen verborgen bleiben. Wenn aber für das Ganze unseres Daseins wir selbst unseren Lebenskreis erst durch die Arbeit abstecken,

wie thöricht erscheint die Meinung, daß der Mensch einfach von der Umgebung aufnehmen könne!

Worin aber besteht das Eigentümliche der geistigen Leistung beim Erkennen der Wirklichkeit? Im Anschluß an Kant wollen viele den Dingen den Stoff, dem Denken aber die Form zuweisen. Aber diese Abgrenzung ist unhaltbar. Die Thätigkeit des Denkens ist keineswegs bloß Formgebung, sie erstreckt ihr Umwandeln auch auf den Stoff. Schon bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der Außenwelt fanden wir auch den Stoff ergriffen und vom sinnlichen Eindruck in's Ideelle, Gedankliche verschoben; noch ungenügender aber wäre die bloße Formgebung bei dem, was von der Geschichte durch Erfahrung an uns kommt. Auch wäre es unbegreiflich, wie je aus Form und Stoff ein inneres Ganze werden könnte, kämen sie so äußerlich aneinander. Entspricht es endlich nicht mehr der antiken als der neueren Art, als Hauptgegensatz im Denken und der Geistesthätigkeit den von Form und Stoff anzusehen? Das Gesamtbild des Erfahrungsprozesses ist vielmehr dieses, daß im eigenen Innern des Geistes ein beide Seiten umspannendes Geschehen, eine gegenseitige Beziehung von Funktion und Gegenwurf als der bedingende Grund aller Erfahrung vorauszusetzen ist. Aber dieser von innen entspringende Prozeß kommt beim Menschen nicht über die allgemeinsten Umrisse hinaus, ohne daß ihm aus der Umgebung eine Welt entgegenkommt und zu ihm in Beziehung tritt. Insofern sind wir gebunden an die Erfahrung. Aber jene Beziehung kann nur erfolgen, sofern die Welt auf den eigenen Boden des Geisteslebens versetzt, in jenes Grundschema eingetragen und hier als ein Peripheres neben einer Zentralthätigkeit, als ein Positives neben einem Universalen verstanden wird. So erst entsteht eine Berührung, ein Gegensatz, ein Widerspruch, zugleich aber auch ein Antrieb zur Weiterbildung; es gilt das Universale und das Positive zur vollen Ausgleichung und gegenseitigen Durchdringung zu bringen; soweit das gelingt, wird jene Konkretheit von Erkennen und Leben erreicht, welche die Zeit vermißt und verlangt.

So zeigen sich allerdings zwei Stufen oder Seiten des Prozesses: ein umfassendes und ein umfaßtes, ein universales und ein positives Geschehen. Jedes hat sein Recht und seinen Wert,

die Einigung wird immer nur annähernd gelingen, das eine kann sich im Bewußtsein der Menschen gegen das andere feindlich stellen, und es kann zur Aufgabe werden, dem einen zu seinem Recht gegen das andere zu verhelfen. Aber alle solche Gegensätze erschüttern die Thatsache nicht, daß die Bewegung mit allen ihren Spannungen innerhalb des Geisteslebens liegt,[1] und daß für uns, die wir erst zur Wahrheit aufstreben, die beiden Seiten wesentlich aufeinander angewiesen sind. Im Ganzen der weltgeschichtlichen Arbeit müssen sie einander fördern und mit einander wachsen. Je mehr sich die Gedankenbewegung vertieft, desto mehr können wir in den Dingen entdecken, wie z. B. die großartige Erschließung der Erfahrung in der Neuzeit unmöglich gewesen wäre ohne ein inneres Wachstum der Denkarbeit. Umgekehrt reizen und treiben große Erweiterungen der Erfahrung das Denken zu Fortbildungen bei sich selbst. Es kann ihnen nicht gewachsen werden, ohne selbst zu wachsen. Auch das Universale ist nicht fertig vorhanden, es muß seine Natur erst entwickeln, und bedarf dafür des anderen. So ist für uns der Erkenntnißprozeß zweiseitig, der Gewinn des einen wird schließlich auch dem Fortgang des andern zu Gute kommen. Auch jetzt hätte die Erfahrung nicht so viel neues geboten, wären nicht neue Interessen, neue Gedankenrichtungen aufgebracht, denen das bisherige Erfahrungsbild nicht genügen konnte. Dabei aber sieht die Zeit gemäß ihrer einäugigen Art nur die eine Seite des Prozesses, während vielleicht die andere thatsächlich nicht minder vorhanden ist. Wir sehen z. B. die neueren, übrigens ihrer letzten Deutung nach durchaus im Streit befindlichen Raumtheorien wegen der logischen Unableitbarkeit unseres Raumes aus dem allgemeinen Begriff des Raumes als Zeugnis für den Empirismus in Anspruch genommen. Hätte nicht eine anders gestimmte Zeit in der Scheidung von allgemeinen und besonderen

[1] Irreleitend ist hier der Sprachgebrauch, Erfahrung und Vernunft einander entgegenzusetzen, als vermöge die Erfahrung etwas ohne die Vernunft. Mit Recht bemerkt dagegen Robert Boyle (*the Christian virtuose* gegen Schluß): *When we say, experience corrects reason 'tis an improper way of speaking, since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before.*

Elementen im Raumbegriffe und in der Entwerfung einer von unserer menschlichen Anschauung völlig unabhängigen Raumlehre ein glänzendes Zeugnis der Selbständigkeit des Denkens sehen können?

In allen Problemen und Kämpfen über die Erkenntnis ist in hohem Grade störend die Vieldeutigkeit des Ausdrucks Erfahrung, wie sie auch unsere Erörterung zeigte; auf jeder Stufe der Arbeit hatte der Ausdruck einen Sinn und ein Recht. Von Erfahrung sprechen wir, sofern etwas an die Thätigkeit fertig herankommt, von Erfahrung, sofern etwas durch die Thätigkeit einleuchtet, ja aus ihr gewonnen wird. Erfahrung fordern wir gleich beim ersten Schritt der Erkenntnis. Denn allem weiteren voran geht die Aufgabe, aufs genaueste den Thatbestand dessen festzustellen, was der Mensch vorfindet, auszuscheiden, was die unwissenschaftliche Fassung an Meinungen und Einbildungen in die Welt hineinträgt. Auf Erfahrung gegründet erklären wir den ganzen Bau der Naturwissenschaft, weil in ihm alle Gedankenarbeit in fester Beziehung zu dem sinnlichen Vorwurf bleibt. Aber auch das Geistesleben können wir nur erkennen, sofern es sich uns in der Thätigkeit erschließt, wiederum also durch Erfahrung. Und selbst die Wendung zu einer metaphysischen Tiefe des Daseins, wie anders kann sie vom bloßen Wunsch zur Wirklichkeit fortschreiten als durch die thatsächliche Entwickelung eines neuen Lebensprozesses? Überall und überall unser Erkennen inmitten größerer Zusammenhänge, angewiesen auf das, was im Ganzen des Lebens an schaffender oder erweiternder That geschieht. Je mehr die Neuzeit zur Einsicht gebracht hat, daß der Mensch nicht eine fertige Gestalt in den Lebensprozeß mitbringt, vielmehr erst in ihm sein eignes Wesen zu erkämpfen hat, desto bedeutsamer werden auch für die Innerlichkeit die Beziehungen zur Umgebung, das Ringen mit den Dingen, desto hinfälliger wird alle begriffliche Konstruktion der Welt mit ihrem stolzen und leeren Intellektualismus. Die Erkenntnis dem Ganzen des Lebens einfügen und dies Leben als ein erst aufstrebendes verstehen, das heißt die Erfahrung in weitestem Umfang anerkennen. Aber wie ihre Verwendung, so hat auch ihr Begriff mannigfache Stufen, und es ist der Fehler der Parteien, sich an eine einzige

von ihnen zu halten und dahin das Ganze ziehen zu wollen. Und immer wieder bricht der Gegensatz hervor, ob in dem Verhältnis von Geist und Dingen der Geist oder die Dinge die Hauptrolle spielen, ob jener sich dem Äußern anzupassen hat, oder ob die Dinge in einen überlegenen Geistesprozeß aufgenommen werden, um in der Umwandlung ihre eigne Tiefe zu finden. Hier ist kein Kompromiß möglich, eine klare Entscheidung zwingend geboten.

In solchen Kämpfen würden wir uns eher verstehen, wirkte nicht auch hier störend und verwickelnd jenes Ineinanderschieben von geistiger Arbeit und subjektiv seelischer Lage, dessen sich der Kritiker der Gegenwart fortwährend zu erwehren hat. Ein anderes ist es, wie der Einzelne für sein Bewußtsein zur Erkenntnis gelangt, ein anderes, wie die Erkenntnis im Ganzen der geistigen Arbeit entsteht; ein anderes sind die Bedingungen des Bewußtwerdens im Individuum, ein anderes die Bedingungen geistigen Schaffens. Dem Individuum muß alles zugeführt werden; selbst die Grundkräfte und Grundgesetze des Geisteslebens sind seinem Wissen nicht unmittelbar gegenwärtig, sondern sie werden ihm klar erst in der Thätigkeit und mögen insofern als etwas erst nachträglich eintretendes und von draußen gebotenes erscheinen. Und da jenes Bewußtsein zunächst von höchst unbestimmten, vagen Begriffen eingenommen ist, so erscheint von hier aus alle nähere Bestimmtheit, alle Konkretheit der Einsicht leicht als etwas hinzuerworbenes, dem eigenes Wesen des Geistes fremdes. Wie die Sache für den Standort der geistigen Arbeit ein völlig anderes Ansehen gewinnt,[1] das näher zu entwickeln, könnte nach allen Erörterungen nur ermüden.

---

[1] In diesem Zusammenhange erscheint es auch als ein Fehler, aus der Unableitbarkeit des dreidimensionalen ebenen Raumes von dem allgemeinen Raumbegriff her ohne weiteres auf einen empirischen Ursprung jener Besonderheit zu schließen. Gerade indem Kant die Apriorität des Raumes verfocht, war er sich der Konkretheit und Unableitbarkeit unseres Raumes völlig bewußt; er sagt z. B. in seiner Inauguraldissertation (II, 410 Hart.): *non dari in spatio plures quam tres dimensiones, inter duo puncta non esse nisi rectam unicam, e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum circumscribere etc. non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, cerni potest.* Sigwart aber faßt das

Nach dem allen ergeben sich folgende Hauptthesen. Der Höherschätzung der Erfahrung liegt zugrunde ein vollberechtigtes Streben nach größerer Kraft und Wahrheit des Lebens. — Aber dies Streben mißversteht sich selbst, wenn es von außen aufnehmen will, was erstwesentlich aus einer inneren Fortbildung des Lebens entspringen muß. — Bei der Theorie von der Erfahrung stört eine fortdauernde Reaktion gegen die konstruktive Philosophie das Gleichgewicht der Stimmung und die Unbefangenheit des Urteils. — Wir unterschätzen die geistige Arbeit in der Unterwerfung der Außenwelt. — Wir lassen im Bilde des Ganzen die Innenwelt ungebührlich zurücktreten. — Wir scheuen ein Streben zur Ursprünglichkeit des Lebens und beruhigen uns bei den Widersprüchen der unmittelbaren Welt, nicht so sehr aus größerer Weisheit als aus geringerer geistiger Kraft gegenüber anderen Zeiten.

Ergebnis einer eindringenden Untersuchung (Logik II, 76) dahin zusammen: „Was aus jenen Untersuchungen hervorgeht, ist nicht, daß erst die Erfahrung entscheide, ob wir den Euklidischen ebenen oder einen irgendwie gekrümmten Raum anzunehmen haben, sondern nur daß von dem rein logischen Standpunkte der Analysis aus die Maßbeziehungen des Raumes nicht als notwendige Form einer nach drei Richtungen veränderlichen Mannigfaltigkeit abzuleiten, daß sie demgegenüber thatsächlich sind".

a priori — a posteriori.

Im Anschluß an „Erfahrung“ sei in aller Kürze auch der Terminus *a priori* behandelt, nicht um in die Prinzipienfragen zurückzugreifen, sondern um die Verwickelungen im Ausdruck aufzuweisen. Denn die Hauptphasen, welche die geschichtliche Bewegung durchlief, wirken alle in der heutigen Arbeit fort, aber der Sprachgebrauch wirft sie nicht nur durcheinander, er zieht das philosophische Hauptproblem fortwährend herab in eine niedere Sphäre.

Die Ausdrücke gehen zurück auf die aristotelische Gewohnheit, das Allgemeine als das (begrifflich) frühere, das Einzelne als das spätere zu bezeichnen. Ein fester Sprachgebrauch aber entwickelte sich daraus erst auf der Höhe des Mittelalters. Albert der Große bezeichnet den Gegensatz eines Erkennens aus den Gründen und aus den Folgen durch die Ausdrücke *ex prioribus* und *ex posterioribus*; *a priori* und *a posteriori* in gleicher Bedeutung werden nach Prantl (s. Gesch. der Logik IV, 78) zuerst von Albert von Sachsen, einem Gelehrten des 14. Jahrhunderts, als gebräuchlich erwähnt. In dieser Bedeutung erhielten sich die Ausdrücke bis in die Neuzeit.[1] Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts, namentlich durch Leibniz, beginnt aber eine Verschiebung dahin, daß der Gegensatz von der Art des Beweises auf den Ursprung der Erkenntnis übertragen wird. A priori heißt, was aus der Vernunft, a posteriori, was aus der Erfahrung stammt. Aber

[1] Es heißt z. B. in der sog. Logik von Port Royal *(l'art de penser)*: *soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer à priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver à posteriori.*

dies Problem läßt sich tiefer oder flacher fassen, und je nachdem haben auch die Ausdrücke einen verschiedenen Grad von Schärfe. Bei den meisten bedeutet ein Erkennen a priori ein Folgern aus dem, was wir schon vor der näheren Beschäftigung mit der Sache wissen; es handelt sich um die allgemeineren Erwägungen im Gegensatz zu den Aufschlüssen aus dem eigentümlichen Befunde der Sache. Über den letzten Ursprung jener Erwägungen wird dabei nichts ausgesagt. So z. B. Wolff.[1] Andere Denker hingegen, und zwar vor Kant schon Lambert, nehmen die Sache absolut; a priori bedeutet dann nicht, was dem Einzelnen oder der Durchschnittsansicht vor der besonderen Erfahrung feststeht, sondern was überhaupt nicht aus der Erfahrung stammt.[2] Diese strengere Fassung erreicht ihre höchste Ausbildung bei Kant, aber auch bei ihm erhält sich daneben die laxere Bedeutung. Diese Bedeutung ergreift auch die deutsche Übertragung des Terminus „von vornherein", die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einbürgerte.[3] Je mächtiger die empirische Bewegung in unserem Jahrhundert anschwoll, desto größeren Widerstand fand das a priori als Behauptung einer Ursprünglichkeit der geistigen Thätigkeit. Da, wo die Erfahrung als einzige Erkenntnisquelle galt, konnte ein solches a priori nur eine subjektive Illusion bedeuten. Diese Vorstellung beherrscht den

---

[1] Wolff sagt (*psychologia empirica*) § 434: *quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur.* § 435: *quicquid ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem a priori cognoscimus.*

[2] Schon Leibniz stellt der *philosophie experimentale qui procède a posteriori* entgegen die Erkenntnis durch *la pure raison ou a priori* (s. 778b Ausg. v. Erdmann). Lambert sagt in seinem Neuen Organon (1764 erschienen) § 639: „Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das *a priori* heißen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben."

[3] Als erste Quelle für „von vornherein" führt Campe Lessing's Ernst und Falk an, und auch ich kann den Ausdruck nicht weiter zurückverfolgen; weit älter ist „von vornen her", das sich schon in Luther's Tischreden (s. Ausg. v. Förstemann IV, 399) findet und auch noch im 18. Jahrhundert überwiegt.

Sprachgebrauch des Positivismus.[1] Eine andere Wendung findet sich bei Anhängern der neueren Entwickelungslehre. Hier gilt a priori soviel wie „angeboren" uud wird in diesem Sinne als Ergebnis der Vererbung verteidigt. Nicht das Individuum erwirbt alles aus Erfahrung, es bringt in das Leben einen gewissen Bestand mit und wird dadurch in bestimmte Bahnen getrieben. Aber was es von seinen Ahnen ererbt hat, ist schließlich auch aus der Erfahrung geschöpft, sodaß im Grunde alle Erkenntnis a priori auf die a posteriori zurückkommt.

So ergaben sich im Lauf der Geschichte drei Hauptbedeutungen des Ausdruckes, die hier der Kürze halber die scholastische, die wolffische, die kantische heißen mögen. Der allgemeine Sprachgebrauch folgt am meisten der wolffischen Fassung, aber auch die scholastische klingt in ihm nach, auch die kantische wird gelegentlich mit hineingezwängt. Dadurch aber entstehen Verwickelungen, welche in die Sache selbst zurückgreifen und das philosophische Hauptproblem zu verdunkeln drohen.

Dahin gehört namentlich die Gleichsetzung von a priori und „angeboren" samt der Meinung, mittels der Vererbung die Thatsachen erklären zu können, die Kant in seiner Lehre vom a priori im Auge hatte. Denn beim Angeborensein handelt es sich um die besondere Art, welche sich innerhalb des allgemeinen Rahmens unserer geistigen und intellektuellen Organisation entwickelt, um die Eigenschaften, welche Individuen von Individuen unterscheiden. Daß hier der Einzelne vom Ganzen seiner Art bis in kleinste Züge hinein, und zwar auch in seinen Bewegungen und Handlungen, in hohem Grade von der bis zu ihm abgelaufenen Kette abhängig ist, das gilt mit Recht für ein wichtiges Ergebnis der neueren Wissenschaft. Aber das a priori Kants besagte etwas

---

[1] Den französischen Positivisten gelten *a priori*, *subjective* und *métaphysique* als gleichbedeutend. Es ist eine Formulierung des Sprachgebrauchs der Schule, wenn *Bourdet (vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive* [1875] S. 129) sagt: *il y a plusieurs méthodes:* 1) *la methode à priori, métaphysique ou subjective, dans laquelle les propositions qui servent de point de départ, au lieu d'être déduites de l'expérience, sont et restent purement rationelles.*

anderes. Hier handelte es sich um die allgemeinsten, jeder individuellen Besonderheit überlegenen Grundformen unseres Erkennens in Anschauung und Denken. Eine tiefere Erwägung der Art wie Erkenntnis zustande kommt, schien es völlig auszuschließen, daß jene Formen der Empfindung von außen her geboten werden könnten; im besonderen galt die ihnen innewohnende Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit als ein sicheres Zeugnis dafür, daß sie aus der eigenen Thätigkeit des Geistes entspringen. Gerade nach Kant ist dabei die geistige Leistung nicht vorzustellen als etwas von Anfang an fertig vorhandenes, sei es ererbtes, sei es anerschaffenes, sondern sie muß unmittelbar entspringen und sich immer von neuem erzeugen. Ausdrücklich heißt es (VI, 37 Ausg. v. Hart.): „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat.“ Der Gedanke ist also der, daß ein Erkenntnisprozeß nicht entstehen kann, ohne unmittelbar eine gewisse Gesetzlichkeit des Verfahrens aus sich zu entwickeln; wenn gedacht wird, ist so und nicht anders zu denken; nicht aber hat die Gesetzlichkeit einen festen seelischen Niederschlag, etwa in unbewußten Vorstellungen, vor dem wirklichen Denken. Der Mensch trägt nicht als Individuum fertige Schablonen in sich, sondern er tritt unter feste Gesetze, sobald er an der Denkarbeit teilnimmt. Ob ein solcher Begriff des a priori Zustimmung findet, ist eine Frage für sich; jedenfalls ist er grundverschieden von dem, was der Naturforscher und Psycholog angeboren nennt. Der Nachweis des Angeborenseins und überhaupt des empirischen Vorhandenseins von Eigenschaften und Thätigkeiten würde ihre Apriorität geradezu ausschließen; eine empirische Beschaffenheit der Seele wäre ebenso gut a posteriori wie etwas von draußen gegebenes. Übrigens empfinden wir den Unterschied insofern auch unmittelbar, als das Angeborene wie etwas thatsächliches einfach hingenommen und ausgeübt wird; Sätze apriorischer Art hingegen führen mit sich das Bewußtsein

des nicht anders sein Könnens, sie geben sich als allgemeingültig und notwendig.

Weit über den Kreis der Entwicklungsforscher hinaus wird aber der Begriff des a priori, der nach kantischem Sprachgebrauch der „Transcendentalphilosophie" angehört, jedenfalls aber der geistigen Arbeit, nicht der empirischen Seelenlage entstammt, ins Empirisch-Psychologische herabgezogen. Gerade in solcher Abschwächung aber muß er den Widerstand herausfordern. Denn eine bloß subjektive Auffassungsart müßte, den Dingen aufgedrängt, notwendig als eine verfälschende Zuthat erscheinen. Nur als ein Gesetz der geistigen Arbeit kann das a priori zugleich auch die eigene Wahrheit der Dinge zum Ausdruck bringen, insofern die Erhebung in das Gedankenreich zugleich ein Hinführen zu ihrem ächten Wesen besagt. Bei jenem Psychologismus ist dem Empirismus der Versuch nicht im mindesten zu verdenken, das a priori möglichst zu entfernen. Namentlich dort wird man sich dazu getrieben fühlen, wo sich die scholastische Fassung der Wahrheit als einer Übereinstimmung des Denkens mit einem draußen befindlichen Sein behauptet. Dann können die der Seele zugewiesenen Denk- und Anschauungsformen nichts anderes enthalten, als was draußen verwirklicht ist, und die Erwägung wird unabweisbar, ob es nicht einfacher sei, jene Formen von den Dingen her dem Subjekt zuzuführen, als sie zweimal — drinnen und draußen — anzunehmen und damit eine Art prästabilierter Harmonie zwischen Innerem und Äußerem zu verlangen. Aber diese ganze Behandlung des Problems mit ihren Voraussetzungen entspricht zu wenig dem weltgeschichtlichen Stande der Sache, um einer weiteren Diskussion zu bedürfen. Für eine derartige Vermengung des Psychologischen und Noologischen hat Kant umsonst gelebt. Ein a priori in seinem Sinn bleibt ein wesentliches Stück der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der geistigen Arbeit; das eine wie das andere läßt sich angreifen, gewiß; aber darüber sollte Klarheit walten, daß, wer jenes endgültig aufgibt, auch die Möglichkeit aller Wissenschaft aufhebt.

Entwickelung.

Die Ausdrücke für Entwickelung stehen in engem Zusammenhang mit den Schicksalen des Begriffes. Das heute so unentbehrliche „Entwickelung“ erscheint zuerst gegen Ende des 17. und kommt in allgemeinere Aufnahme in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Früher findet sich „Auswickelung“ (auch „sich auswickeln“), unter den Philosophen zuerst bei Jakob Böhme. „Entwickeln“ hat nach Grimm zuerst der Lexikograph Stieler („der deutschen Sprache Stammbaum“, 1691), „sich entwickeln“ Haugwitz (im Soliman, 1684), sowie Hagedorn. Von einem Entwickeln und einer Entwickelung eines Begriffes, Beweises, Lehrsatzes sprachen oft die Wolffianer. Entwickelung im Sinne des Sichentwickelns, als Selbstentwickelung, gewann erst Boden mit der Übertragung des Begriffes von unserer Thätigkeit auf den realen Welt- und Naturprozeß. Es geschah das aber mit dem Aufsteigen zur Höhe deutschklassischer Kultur. Dafür genügen hier die Namen Herder's und Goethe's. Im Titel eines Buches erscheint Entwickelung bei Tetens, dessen 1777 veröffentlichtes Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung“ hieß. Mit solchem Hervortreten von Entwickelung zugleich ein Zurücktreten und Verschwinden von „Auswickelung“, das in den älteren Schriften Kant's noch entschieden überwiegt; während ferner dieses als Gegenstück „Einwickelung“ mit sich zu führen pflegte, erscheint Entwickelung ohne eine entsprechende Begleitung.

Der deutsche Ausdruck war eine Übersetzung überkommener fremder, die er teils verdrängte, teils neben sich duldete. Die Termini *evolutio-involutio* und *explicatio-complicatio* oder *implicatio*

reichen zurück bis auf die lateinischen Klassiker. Eine wissenschaftliche Verwendung aber finden sie dort nicht bei den Weltproblemen, sondern nur in logischer Beziehung.[1] Auch im Mittelalter erscheinen sie bei den großen Weltfragen äußerst selten (gar nicht z. B. bei Thomas von Aquino). Es ist eigentlich nur die von den Schriften des Pseudo-Dionysius ausgehende mystische Spekulation, welche sie anwendet, und zwar für das Verhältnis von Gott und Welt. So finden sich bei Scotus Erigena *involutus*, *convolutus*, *complicatio*, *replicatio*. Wie Nikolaus von Kues, der Philosoph an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit, an jene Spekulation anknüpft, so hat er die Ausdrücke *explicatio* und *complicatio* in fortwährendem Gebrauch. Auch *evolutio* verwendet er, glaubt es aber erst erläutern zu sollen.[2] Seitdem gewinnen die Ausdrücke immer mehr Verbreitung. *Evolutio* und *involutio* sind (neben *developpement* und *enveloppement*) Lieblingsausdrücke Leibnizens; auch die Physiologie des 18. Jahrhunderts acceptierte sie in dem Sinne der später sogenannten „Einschachtelungstheorie". Im Gegensatz dazu hieß dann die besonders glänzend von C. F. Wolff in der *theoria generationis* vertretene Lehre von einer Neubildung im Werden das System der Epigenesis;[3] die „Evolution" wurde hier energisch bekämpft. Aber daneben behält Evolution auch den weiteren Sinn von Entwickelung überhaupt, und so ist es namentlich bei den anderen Völkern die gebräuchlichste Bezeichnung der neuesten Form der Entwickelungslehre geworden.

---

[1] Bei Cicero heißt es z. B. (Top. 9): *tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id de quo quaeritur.*

[2] Nikolaus sagt (Pariser Ausg. von 1514 I, 89a): *linea est puncti evolutio. — Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? — Evolutionem id est explicationem.*

[3] C. F. Wolff, dessen geniale Schrift auch wegen der Präzision der Begriffe alle Bewunderung verdient, hat sich über jene Begriffe namentlich in der deutschen Ausgabe und in der zweiten lat. Auflage von 1774 deutlich ausgesprochen. *Praemonenda* § 50 heißt es in dieser: *evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam ejus et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, exstitit, denique vero, speciem prae se ferens ac si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur.* S. auch Kant's Kritik der Urteilskraft V, 436.

Der Begriff der Entwickelung in seiner Übertragung auf das Weltall enthält eine ausgeprägte These, eine These vom Verhältnis des Seins und Werdens. Wo Entwickelung behauptet wird, da erscheint die Wirklichkeit als in lebendigem Fluß, der gegenwärtige Stand der Dinge nicht als von jeher gewesen, sondern als in der Zeit so geworden. Mit diesem Gedanken der Veränderlichkeit bildet die Entwickelungslehre zunächst den Gegensatz zu aller und jeder Beharrungslehre. Weiter aber gilt bei der Entwickelung die Veränderung nicht als von draußen herbeigeführt, sondern als auf dem eigenen Gebiet und aus der eigenen Natur der Dinge entstanden; wir denken dabei nicht sowohl an ein stoßweise, in vereinzelten Absätzen verlaufendes, sondern an ein zusammenhängendes Geschehen; wir pflegen auch von diesem Geschehen irgend ein Aufsteigen, einen Fortschritt zu erwarten. Aber auch solche nähere Bestimmung läßt noch recht verschiedene Möglichkeiten offen. Was wird in dem Prozeß gewonnen? Ist es ein bloßes Mehr oder ein wirkliches Anderssein? Ist die Entwickelung quantitativ oder qualitativ? — Worin besteht ferner und wie erfolgt die Veränderung? Ist der Prozeß ein Zusammentreten und Sichordnen gegebener Elemente oder wird ein Ganzes durch innere Triebkraft weitergeführt? Dort das Geschehen mechanisch und der Fortschritt nur eine weitere Komplikation der Zusammensetzung, hier dagegen jenes dynamisch, und, sofern das Einzelne einem Ganzen angehört, nach überkommenem Sprachgebrauch auch organisch. Dabei hat der vieldeutige Begriff eine vielfache Anwendung nach der Verschiedenheit der Gebiete. Neben der Theorie von der Gesamtheit des Seins erwachsen namentlich eine kosmologische, eine biologische, eine psychologische, eine sozial-historische Entwickelungslehre. So und in noch weiteren Verzweigungen eine unermeßliche Fülle; die Untersuchung würde sich in sie verlieren, dürfte sie nicht ihrer Anlage nach sich auf die Grundlinien beschränken.

Wir wissen, wie die Entwickelung nicht nur den Affekt der Zeit für sich hat, sondern wie sie auch mit der Größe ihrer Arbeit untrennbar zusammenhängt. Dabei steigert sich die Spannung und Freude durch das Bewußtsein, gegenüber einer eingewurzelten und beinahe selbstverständlich gewordenen Tradition

der Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Denn kaum stoßen irgend antike und moderne Art härter zusammen als hier. Die Beharrungslehre ist mit den Idealen jener ebenso eng verwachsen, wie die Entwickelungslehre mit denen der Neuzeit. So steht Art gegen Art; der weltgeschichtliche Kampf aber muß eine eigentümliche Durchsicht des Ganzen unserer Arbeit eröffnen.

Die Beharrungslehre hat ihre klassische Ausbildung erlangt auf der Höhe der griechischen Philosophie, vornehmlich bei Plato. Wissenschaft und Vernunft in unserem Leben schienen hier nicht möglich ohne ein ihm gegenüberliegendes festes Sein; eine Wahrheit kann es nicht geben ohne ein Reich unwandelbarer Wesenheit, das allem Wechsel menschlicher Meinungen überlegen ist, sich uns aber in der Forschung erschließt. Auf jenes ewige Sein das Streben zu richten und mit seiner Wahrheit das Denken zu erfüllen, das gilt als die Hauptaufgabe des Lebens. Von den flüchtigen Erscheinungen zu bleibenden Grundbeständen vorzudringen, das Beständige aus dem Fluß herauszuheben, das bildet die Seele der Wissenschaft.[1] Eine nähere Ausführung dieser Denkweise bringt die Formenlehre, welche Plato schafft und Aristoteles im Kern festhält. Zeitlos gegeben sind die Formen als die Urbilder der Dinge, unverändert erhalten sich in dem Weltprozeß, der keinen Anfang und kein Ende kennt, die Gestalten. Alle Veränderung erklärt sich aus dem Verhältnis des Stoffes zur Form. Denn der Stoff tritt — wenigstens in der irdischen Sphäre — in keine dauernde Verbindung mit der Form; für eine Zeit lang von ihr ergriffen, entweicht er ihr immer wieder und sinkt zurück in die Unbildung. Immer von neuem muß die Form den Stoff ergreifen und bewältigen, das erklärt den unablässigen Wechsel, das stete Werden und Vergehen. Aber es beschränkt sich dabei die Veränderung auf die Individuen, der Kern der Welt bleibt wie er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Zugleich hat alle Bewegung, als beherrscht und

[1] Es sei dafür nur eine Stelle aus Aristoteles angeführt (*de partibus animalium* 640, 18): *ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως.* bl. *ἐπεὶ δ' ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὧδὶ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον.*

gelenkt von einem unwandelbaren Sein,[1] eine feste Richtung und eine unüberschreitbare Grenze. Die vermeintliche Unwandelbarkeit des Fixsternhimmels erscheint als ein sinnlicher Ausdruck jener ewigen Wahrheit, die unser geistiges Dasein beherrscht. In Einklang damit gilt für alle Überzeugung und Bethätigung das Unwandelbare als das Gute, das Veränderliche als das Schlechte. Die Haupteigenschaft der Gottheit bildet hier die Ewigkeit, das Unberührtsein von dem Fluß der Dinge. Für alle Lebensverhältnisse gilt es als die Hauptaufgabe, einen festen Idealstand zu entwerfen und ihn gegen alle Störungen möglichst aufrecht zu erhalten. So speziell auch im Staat. Alle Lebensbewegung soll an einen Punkt kommen, wo sie vollendete Thätigkeit, Darstellung eines in sich befriedigten Lebens, „Energie" im Sinn des Aristoteles wird. Insichruhen der Thätigkeit, das bedeutet hier das Höchste. Daß im geschichtlichen Leben Wandlungen vorgehen, läßt sich nicht wohl leugnen, aber die Bewegung, so meint man, geht nur bis zu einem gewissen Höhepunkt, dann erfolgen große Katastrophen, die Sache wird auf den Anfang zurückgeworfen, und es gilt von neuem wieder aufzustreben. In lauter Kreise wesentlich gleichen Inhalts zerfällt hier die Geschichte. So keine Hoffnung eines unablässigen Fortschritts, kein Sehnen in eine unbestimmte Zukunft. Das menschliche Dasein ist überall in feste Grenzen eingeschlossen und auf Maß und Gleichgewicht hingewiesen. Das alles natürlich nicht im Durchschnittsleben der Alten, wohl aber in der geistigen Arbeit und auch in der Philosophie.

Der eigentümliche Charakter dieses Ganzen ergibt sich nicht schon aus der Überzeugung von einem unwandelbaren Sein und einer ewigen Wahrheit, sondern auch das ist hier wesentlich, daß die Wahrheit als uns Menschen bis zur ganzen Tiefe zugänglich und jeden Augenblick durch energische Kraftanspannung erreichbar gilt. Es ist namentlich die Fertigkeit der Wahrheit

---

[1] Selbst der Ausdruck für Wissenschaft wird von Aristoteles zu Stehen in Beziehung gebracht (s. Phys. 244 b 9): *ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν· τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν.*

auch für uns, die jene antike Weltanschauung ungeschichtlich und der Entwickelungsidee feindlich macht.

Dabei floß in die Lehren der Philosophen wohl von Anfang an auch ein Stück reinmenschlicher Stimmung ein, ein Verlangen, gegenüber dem bunten und ermüdenden Wechsel der Verhältnisse in den griechischen Kleinstaaten einen beharrenden und zugleich bedeutsameren Lebensinhalt zu gewinnen; die Wendung des Lebens von dem gesellschaftlichen Kreise zum großen All war zugleich ein Suchen größerer Festigkeit im Leben. Solche Stimmungen verstärkten sich gegen den Ausgang des Altertums und flossen damit auch in das alte Christentum. Gerade die tieferen Geister unterlagen dem Verlangen nach Ruhe im Ewigen. In den Abgrund der Ewigkeit galt es alle Sorgen und Schmerzen zu versenken und dadurch als höchstes Gut Frieden zu finden. — Die Abneigung gegen die Entwickelung steigerte sich in der Weltanschauung durch die wachsende Verlegung der Kausalität aus der Welt in eine überweltliche Gottheit, in der Lebensarbeit durch die Befestigung des kirchlichen Systemes und der kirchlichen Autorität. Die Formulierung von Dogmen mit dem Anspruch immer und für alle zu gelten, zeigt auch den zweiten Hauptgedanken des Platonismus, die Fertigkeit der Wahrheit für uns Menschen, mit hinübergenommen. Daß eine Zeit, wo das Altertum zusammenbrach und eine neue Kultur sich kaum ahnen ließ, ganz unter den Einfluß der Stabilitätstendenz geriet, kann wahrlich nicht Wunder nehmen.

Aber bei alledem sehen wir auch an wichtigen Punkten sich eine Wandlung zu Gunsten der Geschichte und der Bedeutung des Weltprozesses vollziehen oder doch anbahnen. In die Geschichte war das Göttliche selbst eingetreten, die Vergangenheit auf sich beziehend und die Zukunft aus sich entwickelnd; eine neue Ordnung der Dinge ward mit Sehnsucht erwartet. Nun war es vorbei mit der Annahme unzähliger Perioden: nicht immer von neuem konnte Christus wiederkommen und sich kreuzigen lassen. Ferner wirkte die Gottesidee zur mächtigen Erweiterung der Begriffe vom Sein, in jener waren alle Schranken überwunden, ein Vollkommenes und Unendliches als das Ursprüngliche gesetzt. Daneben blieb freilich die Welt in ihrer Endlichkeit

und Geschlossenheit liegen, und wie hier so fanden überhaupt die Keime einer Umwandlung in der Durchschnittsmeinung keine Entwickelung. Starr und fest schien hier die Welt ein für allemal gegeben, und um einen inneren Zusammenhang ihrer weiten Fülle war keine Sorge.

Wohl aber erfolgte eine Weiterentwickelung in der mystischen Spekulation, die sich als ein, freilich oft recht dünner Nebenstrom erhielt und freieren Geistern eine um so willkommenere Zuflucht bot, je starrer die geschichtlichen Verhältnisse wurden. Jene Spekulation hat ihren Ausgangspunkt in der Gottesidee, sie betrachtet nicht sowohl Gott von der Welt als die Welt von Gott her. Bei solcher Gedankenrichtung wurde es ein wichtiges und unabweisbares Problem, was die Welt als Ganzes mit all ihrem Geschehen für Gott bedeute, und war die Frage einmal aufgeworfen, so lag die Antwort nahe, jene als eine Selbstdarstellung des Absoluten, als ein Sichtbarwerden des Unsichtbaren zu fassen. Damit aber mußte sich das Leben und die Unendlichkeit des göttlichen Seins auf die Welt übertragen, freilich nur im Abbilde, aber auch als Abbild die Welt ganz anders gestaltend als bis dahin. Ein einziges Leben schien nun alle Mannigfaltigkeit zu durchfluten und zu verbinden, alles Einzelne wurde einem großen Stufenreich eingeordnet. Auch die verschiedenen Abschnitte der Geschichte wurden Stücke einer fortlaufenden Bewegung; durch die göttliche Kraft war alles von vornherein in Einem gesetzt, was sich später in fester Reihenfolge entfalten sollte; der Weltprozeß konnte der Entwickelung eines mächtigen Baumes aus seinem Samen verglichen werden. [1]

[1] Auch der größte christliche Philosoph, Augustin, hat merkwürdige Gedanken solcher Art. S. z. B. III, 148 D: *Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna cum sideribus —, sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur.* Wie er sich aber die Entwickelung eines Baumes aus dem Samen vorstellt, s. V, 714 E: *In illo grano seminis exiguo, vix*

Kühneren Denkern, wie einem Dionysius und einem Scotus Erigena, erschien es von hier aus als nicht zu kühn, das Ganze der Welt als eine Auswickelung dessen zu fassen, was in Gott „eingewickelt" ist, als eine Entfaltung der unsichtbaren Einheit zu sichtbarer Vielheit. Allerdings dürfen die Ausdrücke und Bilder uns nicht verführen, jene Denkart der neueren zu nahe zu rücken. Immer blieb dort wie das ursprüngliche Sein so die bewegende und einigende Kraft jenseits der Welt; die Stufenfolge des Seins war nicht aus der Welt erwachsen, sie war ferner nicht sowohl ein zeitliches Nacheinander, als ein unablässiges Sichauseinanderlegen der unendlichen Einheit. Auch der Zug des Lebens ging hier nicht in die Welt hinein, sondern aus der Welt zurück zu jener aller Vielheit und Unruhe überlegenen Einheit. Aber trotzdem bleibt die spekulativ-mystische Gedankenwelt eine Vorbereitung der modernen Entwickelungslehre. Sie hat dazu gewirkt, die sonst starre Wirklichkeit in Fluß zu bringen, das Zerstreute zu verbinden, die Begriffe von der Welt als dem Abbilde des unendlichen Seins nach allen Richtungen zu erweitern. Von der Idee Gottes aus hat die Idee der Welt allererst die Größe erlangt, mit der sie der modernen Forschung gegenwärtig ist. Und die Anhänger der Entwickelung speziell müssen es sich wohl oder übel gefallen lassen, daß die geschichtliche Wurzel ihrer Gedankenrichtung in der religiösen, ja mystischen Spekulation liegt.

Das läßt sich Schritt für Schritt geschichtlich belegen. Den Scheidepunkt bildet der erste große Philosoph der Renaissance: Nikolaus von Kues (1401—1464). Jener mystische Gedanke der wesentlichen Einheit von Gott und Welt verschiebt sich ihm dahin, daß bei der Abbildlichkeit weniger der Abstand als die Übereinstimmung hervortritt. Die Welt als Auswickelung der unendlichen Lebenfülle muß durch und durch lebendig, unbegrenzt, wertvoll sein. Eine weltfreudige Stimmung beginnt sich aufzuarbeiten. Nun noch einen Schritt weiter zu Giordano Bruno,

---

visibili, si consideres animo, non oculis, in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet et robur insertum est et folia futura alligata sunt et fructus qui apparebit in arbore, jam est praemissus in semine. Näheres s. Christinnecke, „Causalität und Entwickelung in der Metaphysik Augustins", 1891.

und der Schwerpunkt ist schon in die Welt verlegt. Sie ist nicht mehr ein Abbild überweltlichen Seins, das Licht und Leben von draußen empfängt, sondern Gott und Welt schließen sich zu einem einzigen Leben zusammen. Zugleich verbindet sich die Entwickelung enger mit der eigenen Natur der Dinge. Und wenn hier noch viel trübes Durcheinander bleibt, nun geht es rasch weiter zur spezifisch modernen, exakten Entwickelungslehre. Von der religiösen Spekulation hat demnach die Entwickelungsidee durch die kosmische Spekulation ihren Weg in die exakte Wissenschaft gefunden. — Wie nun jene Idee in der Neuzeit zu immer größerer Kraft und Klarheit gelangte, wie sie in der Natur von den Weltgedanken zu den organischen Wesen, bei der Innenwelt hingegen von den Individuen zu den großen geschichtlichen Bildungen vordrang, wie sie dabei mannigfache Fassungen annahm und zahlreiche Kämpfe hervorrief, das alles hier genauer zu verfolgen ist unmöglich, hieße es doch geradezu eine Geschichte der gesamten neueren Wissenschaft versuchen; es aber bloß zu skizzieren ist unnötig, da die Hauptpunkte zur Genüge bekannt sind.[1] Es sei also nur in aller Kürze des Gesamtverhaltens der Neuzeit zum Entwickelungsproblem gedacht.

Seinen Sieg verdankt der Entwickelungsgedanke einer engen Verbindung von Ideen und Thatsachen. Die Ideen bahnten den Weg zu neuen Thatsachen und die Thatsachen wirkten klärend und weiterbildend auf die Ideen. Auch eine tiefgreifende Wandlung des Lebensgefühls kam der Bewegung zu Gute. Das Selbstbewußtsein der Menschheit ist wieder mächtig im Wachsen. Neue Völker sind herangereift, ein neuer Lebensmut ist erwacht. Man hat Kraft und Lust zum Handeln, man will seinen eigenen Weg gehen, man verlangt eine thätige Gegenwart und eine bes-

[1] Einen Hauptabschnitt dieser Bewegung hat in trefflicher Weise behandelt H. Heussler: „Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwickelungslehre", 1885. — Die letzte Phase stellt sich dar als ein Übergang von einer künstlerischen zu einer exakt-mechanischen Naturauffassung. Darwin's Leistung bezeichnet Helmholtz in aller Kürze vortrefflich (Popul. wissensch. Vortr., 2. Aufl., II, 204.): „Darwin hat alle diese vereinzelten Gebiete aus dem Zustande einer Anhäufung rätselhafter Wunderlichkeiten in den Zusammenhang einer großen Entwickelung erhoben und an die Stelle einer Art von künstlerischer Anschauung bestimmte Begriffe gesetzt."

sere Zukunft, nicht sowohl im Jenseits als im Diesseits. Das Vermögen der Menschheit scheint weiterer und weiterer Ausbildung fähig, keine Schranke scheint uns endgültig einzuengen. Solcher Lebensdrang treibt aber notwendig zum Gedanken der Entwickelung, in ihm kämpft die Neuzeit für das Recht ihrer eigenen Existenz. Die moderne Wissenschaft mit ihrer besonderen Art verstärkt diese Tendenzen, die ihren eigenen Untergrund bilden: dem Mittelalter gegenüber will sie ein Erklären der Welt aus der Welt, in bewußter Ablehnung aller Transcendenz. Ein solches Erklären aber ist unmöglich ohne ein Verstehen der Wirklichkeit aus der Geschichte, ohne ein Zurückgehen auf frühere, voraussichtlich einfachere und durchsichtigere Phasen. Dem Altertum gegenüber aber besteht die Hauptleistung der modernen Wissenschaft in dem Begreifen der Welt durch Auflösen und Wiederzusammenfügen: es gilt nicht ein Herausheben der beharrenden Formen aus der Welt des ersten Eindruckes, sondern ein Zurückgehen auf die Elemente der Dinge und eine Ableitung der vorgefundenen Wirklichkeit dorther. Dabei ist es die Entwickelungsidee, mittels derer der Mensch die im Interesse klarer Erkenntnis zerstörte Welt wiederherstellt; die Entwickelung bedeutet innerhalb der neueren Wissenschaft die aufbauende, verbindende, belebende und daher überall freudig begrüßte Macht. Nun hätten alle diese allgemeinen Impulse für die Dauer nichts gefruchtet, hätte nicht die Erschließung eines großen Reiches der Thatsächlichkeit sie bestätigt und weitergeführt. Das aber ist vollauf geschehen. Eine Welt des Kleinen hat sich aufgethan und bietet den Schlüssel zum Verstehen auch des Größten; daß erst der Lauf der Zeit die Dinge in die Lage gebracht hat, in der sie sich heute finden, das ist durch eine unermeßliche Erfahrung über alle bloße Vermutung sicher hinausgehoben. Immer mehr von dem, was ein festes Element unseres Lebens schien, ist flüssig geworden und in die Bewegung hineingezogen, so unser ästhetisches und moralisches Empfinden, so selbst die Formen unseres Erkennens. Dazu die unermeßliche Erweiterung des Horizontes, die schwindelnde Ausdehnung nach Zeit und Raum, ins Große und ins Kleine. Was immer die Entwickelung an Weite bedarf, der Platz dafür ist in Überfluß vorhanden.

Mit solchen neuen Begriffen von der Wirklichkeit ergibt sich zugleich eine neue Art von Leben und Arbeit. Nun ist das Leben nicht mehr bloß Aneignung einer vorgefundenen Wahrheit, Ausführung eines feststehenden Programms, sondern es erzeugt aus sich selbst die Wahrheit; erst der Lebensprozeß mit seinen Kämpfen gibt dem Geschehen seinen Inhalt und seine Richtung. Nun zuerst scheint die Welt die wahre Heimat des Menschen und das Leben seine eigene That zu werden.

Im besonderen erhält eine unvergleichlich höhere Bedeutung und Spannung die Gegenwart. An ihr liegt es den ganzen Weltprozeß weiterzubringen, die Vergangenheit in die Zukunft überzuleiten. Dafür aber gilt es den Punkt der Zeit in seiner Individualität genau zu erfassen und seine eigentümliche Forderung zu erfüllen. Gerade jetzt heißt es zu leben oder nie. „Was du von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück." War früher die Hingebung an das Ewige das höchste Gebot, so wird es jetzt die Hingebung an den Augenblick, aber an den Augenblick, wie er nach der Verkettung des Ganzen die Vergangenheit in sich trägt und die Zukunft vorbereitet. Wir wissen jetzt, daß die Gegenwart aus der Vergangenheit hervorgewachsen ist und nur unter Festhaltung dieser Grundlage weiterarbeiten kann. Aber wir wissen auch, daß jede Zeit ihre eigene Art hat, und daß sie die Normen ihres Handelns nicht von draußen, sondern nur aus sich selbst zu schöpfen hat. „Die Wahrheit ist das Kind der Zeit." So entwickelt sich im schärfsten Gegensatz zum Absolutismus der älteren Überzeugung ein völliger Relativismus, der alle Größen und Werte in Fluß bringt. Mit ihm stehen wir ganz im Strom der Zeit, aber was dabei in Verlust geraten mag, der Gewinn des Lebens an Freiheit, Frische und Spannung scheint unbestreitbar. So ist unser Dasein dadurch ein völlig anderes geworden, daß nicht mehr mit dem Platonismus das Werden aus dem Sein, sondern das Sein aus dem Werden verstanden wird.

Das alles hat seine Wahrheit und sein Recht; einen solchen Strom von Thatsächlichkeit aufhalten zu wollen, wäre thöricht, ihn wegen einzelner Schwierigkeiten zu bemäkeln, kleinlich. Aber ob das

Ganze von Welt und Leben endgültig darin aufgeht, ist allerdings eine andere Frage; hier stehen wir zu der Überzeugung, daß bei ausschließlicher Gültigkeit jener Gedankenrichtung sowohl alle Vernunft des Lebens zusammenbricht, als auch die Entwickelungsidee sich selbst von innen her verzehrt. Der Kampf zwischen Beharrungs- und Entwickelungslehre ist auch mit dem Hervortreten des Darwinismus noch keineswegs beendet; im Platonismus stecken unabweisbare Wahrheiten wie im Darwinismus; es gilt eine Synthese ihrer herzustellen, welche zugleich das Verfehlte auf beiden Seiten ausscheidet und das Leben über die Spaltung hinaushebt. — Indes zu so prinzipiellen Fragen wird sich die Kritik der Begriffe erst hinzuarbeiten haben, denn auch die näheren Aufgaben fordern ihr Recht; in der Hauptsache ist es dreierlei, was zur Erörterung treibt: 1. Findet sich nicht innerhalb des Entwickelungsbegriffes manche Unklarheit und Verwickelung? 2. Hat nicht die Ausdehnung der Entwickelungsidee Grenzen? 3. Welcher inneren Ergänzung bedarf die Entwickelungsidee?

Der Begriff der Entwickelung ist in sich selbst nicht so einfach und durchsichtig, als er sich zu geben pflegt. Schon das Wort entspricht nicht genau der heutigen Fassung des Begriffes. Diese ist eine mechanische: die Bewegung besteht in der Lagerung und Anordnung der einzelnen Elemente, der Fortschritt erfolgt durch Anpassung an die Umgebung, im Kampf ums Dasein. Aus den gegenseitigen Beziehungen, von außen her wird alle Gestaltung. „Entwickelung“ dagegen enthält offenbar das Bild des Werdens und Wachsens eines organischen Wesens. Und aus dem Worte fließen unvermerkt Vorstellungen und Wertschätzungen in die mechanische Lehre und stellen sie der Empfindung ruhiger, künstlerischer und liebenswürdiger dar, als sie nach der Strenge ihrer Begriffe sein kann. Ganz konsequent ist es nicht, die organische Lehre durchaus zu verwerfen, den ihr eigentümlichen Ausdruck aber festzuhalten, ja zur Empfehlung des Gegenteils dienen zu lassen.

Beim Begriff selbst ist der großen Unbestimmtheit wenigstens mit Einem Wort zu gedenken, mit der er beim großen Publikum oft umläuft. Schwärmt nicht mancher für Entwickelung, ohne

sich je über das Was und Wie, das Woher und Wohin Sorge zu machen? Je weniger solche Sorge, je nebelhafter die Fassung, desto sicherer ist man der Sache, desto ungetrübter ist die Begeisterung.

Doch das liegt außer der Wissenschaft. Innerhalb der Wissenschaft entstehen Verwickelungen daraus, daß eine besondere Form der Entwickelungslehre den allgemeinen Gedanken an sich reißt und den einzig möglichen Weg zu einem notwendigen Ziele bilden will. Das gilt selbst innerhalb der mechanischen Lehre. Man kann sich der Descendenzlehre völlig anschließen und zugleich zum Verständnis der lebendigen Natur neben den Mitteln der Selektionstheorie noch andere Faktoren für unbedingt notwendig erachten. Im besonderen ist es eine offene Frage, ob nicht neben den Verschiebungen aus dem Verhältnis zur Umgebung auch die eigentümliche Konstitution der Lebewesen selbst bewegende und weiterbildende Kräfte enthält. Die Schwierigkeit, derartige Gedanken auf einen präzisen Ausdruck zu bringen, ist augenscheinlich, aber in die „verborgenen Qualitäten" des Mittelalters würde man solange nicht zurückfallen, als jenes Innere nicht eine abgelöste immaterielle Größe, sondern ein innerhalb des allgemeinen Mechanismus liegendes und naturwissenschaftlich erkennbares System bedeutete. Die Entscheidung liegt hier bei der näheren Durchforschung der Thatsachen, die Begriffskritik hat nur für die genügende Weite und Beweglichkeit des Entwickelungsbegriffes einzutreten.

Auch daran muß sie erinnern, daß mit dem naturwissenschaftlichen Problem nicht auch schon das philosophische erledigt ist. Mag alle Gestaltung aus den äußeren Beziehungen der Elemente hervorgehen, es frägt sich, ob für eine Betrachtung vom Ganzen der Natur her nicht darin auch ein inneres Gesetz, eine eigene Notwendigkeit der Dinge erscheint. So wenig hier der Ort für solche Spekulationen, gegen eine hastige Einengung des Gedankenkreises sei auch hier Verwahrung eingelegt.

Noch dringender werden solche Fragen für das Gebiet des Geisteslebens. Auch hier befindet sich die mechanische Fassung in mächtigem Vordringen. Wie die äußeren Lagen mit ihrer Thatsächlichkeit auch auf die Bildung des Inneren wirken, wie

kleine Vorgänge sich allmählich zu mächtigen Gesamtleistungen summieren, wie auch im Geistesleben mannigfache Reihen durcheinanderlaufen, das ist erst jetzt zu klarer Einsicht gekommen. Aber ob nicht zugleich auch eine Bewegung aus dem Ganzen und eine andere Art des Fortschreitens stattfindet, das bleibt erst zu entscheiden, es wird uns bei den Begriffen organisch und mechanisch beschäftigen. Hier nur das eine, daß die geistige Bewegung der Menschheit sich keineswegs ausschließlich auf dem Wege ruhigen Fortschreitens vollzieht. Unverkennbar sind hier große Umwälzungen, Beispiele des Umschlagens von einer bisher eingehaltenen Richtung in das volle Gegenteil. Hier scheint ein Ganzes geistiger Arbeit wirksam, das sich zunächst nach einer besonderen Seite auslebt, dann aber nicht allmählich, sondern in einer großen Wendung das Gegenteil ergreift. So ein gewaltiges Hin- und Herwogen, andere Ideale, andere Gottheiten, eine Bewegung der Weltgeschichte im Zickzack. Daneben mag im Durchschnittsleben und für das Bewußtsein der Individuen eine gewisse Kontinuität des Geschehens hergehen, hier kann sich langsam einzelnes an einzelnes reihen. Überhaupt ist die Frage nicht so zu stellen, ob die geistige Bewegung entweder aus einem Ganzen oder von einzelnen Elementen her erfolge. In Wahrheit sind beide Lebensformen mit einander in Thätigkeit, es gilt nur ihre Abgrenzung zu finden. Halten wir zunächst nur alle Möglichkeiten offen, und vergessen wir nicht, daß nicht nur der Philosoph, sondern auch der Naturforscher den Begriff der Wirklichkeit zu eng nehmen kann.

Bis dahin blieb der Begriff der Entwickelung selbst ohne alle Anfechtung und Eingrenzung. Aber so ganz ausgemacht ist es doch nicht, daß es kein anderes Geschehen giebt als Entwickelung. Zeigen sich in der Lebensbewegung große Gegensätze, die im Laufe der Geschichte eher wachsen als abnehmen, so versagt jener Begriff. So aber liegt die Sache zum mindesten auf dem moralischen Gebiet. Oder möchte jemand im Ernst behaupten, daß durch alle Kulturarbeit der Jahrtausende die Menschen im tiefsten Grunde der Gesinnung besser, edler und wahrer geworden sind? Es enthält hier unser Dasein einen tiefen Spalt zwischen den Forderungen des eigenen vernünftigen Wesens und

dem thatsächlichen Durchschnittsverhalten. Geht aber der Konflikt so tief, und ist der Gegensatz qualitativer, nicht quantitativer Art, so läßt sich unmöglich die Bewegung in einen einzigen Strom fassen, unmöglich auch von der einen Seite durch allmähliche Fortbewegung zur anderen gelangen. Das Pochen auf die Allmacht der Entwickelung verrät hier nur ein Verkennen der Probleme und zugleich der Tiefen des Lebens. Es scheint bisweilen, als ob man sich gegen die Anerkennung einer ungeheuren Spannung in unserem Dasein sträubt, um nur nicht in die Nähe mißliebiger Dogmen zu geraten. Jene Dogmen, wie die von der Erbsünde, der völligen Verderbtheit des Menschen u. s. w. seien dahingestellt, sie haben in Wahrheit fundamentale Thatsachen und Probleme recht unglücklich formuliert. Aber die Thatsachen selbst bleiben darum stehen, jenes Ignorieren aber wird eine ernstliche Gefahr. Ja könnten wir den Menschen dadurch besser machen, daß wir ihn für gut erklären!

In einer anderen Richtung wendet sich gegen die ausschließliche Geltung der Entwickelungsidee das Verlangen nach Ursprünglichkeit des Lebens und Schaffens. Bei der Entwickelung, mag sie empirisch oder spekulativ gefaßt werden, steht alles in fester Verkettung, jedes hat seine Bestimmtheit durch den Platz, an dem es sich findet. Ob das irgendwo völlig genügt, wird uns gleich beschäftigen, jedenfalls genügt es nicht für das geistige Schaffen in seinen bahnbrechenden und umwälzenden Leistungen. Jede große Leistung hat ohne Zweifel ein Verhältnis zur Zeit; ein Augustin ist nicht denkbar während der Aufklärung, ein Goethe nicht in den Kreuzzügen. Aber sehen wir genauer zu, so lieferte ihnen ihre Zeit doch nur die Probleme, die Umgebungen und Bedingungen; der Kern des Schaffens war etwas Neues, Ursprüngliches, der eigenen Zeit, ja aller Zeit Überlegenes. Etwa die charakteristische Leistung eines Kant aus der Eigentümlichkeit der Aufklärungszeit ableiten zu wollen, das heißt nur eine völlige Unkunde darüber zeigen, wo die Größe im Großen liegt. Das geistige Schaffen solcher Männer hat seinen Ursprung über der trüben Sphäre jenes „milieu", aus dem ein spießbürgerlicher Modeton es heute verstehen möchte; wie ein Blitz aus der Höhe durchdringt es jene Sphäre und wirkt wenigstens zu einiger Rei-

nigung. Wie aber jenes Schaffen nicht aus dem Durchschnittsstande entsprungen ist, so geht es auch bei der Wirkung keineswegs mit seiner ganzen Tiefe und Fülle, sondern nur mit einzelnen Folgen in ihn ein. Populär wurde es immer nur nach hinreichender Abschwächung, alsbald beginnt ein zerstörendes Gegenwirken der kleinmenschlichen Vorstellungen und Interessen, und das Sinken wäre unaufhaltsam, brächten nicht neue große Leistungen die Sache immer wieder auf die Höhe. Ist aber so die Geschichte ein stetes Auf- und Abwogen, ohne die mindeste Aussicht, daß es je erheblich anders werde, stellt sie sich dar als ein unablässiger Kampf einer höheren und einer niederen Lebenslage, so ist wiederum der Kreis der bloßen Entwickelung wesentlich überschritten. Gerade den letzten und tiefsten Lebensfragen ist also diese Idee nicht gewachsen. Ihr Recht auf ihrem eigenen Gebiet wird dadurch nicht im mindesten angetastet.

Bis so weit kam nur die Ausdehnung der Entwickelung in Frage. Weiter aber ist zu erörtern, ob sie nicht auch von innen her einer Ergänzung bedarf, ob sie nicht überall sich einem weiteren Prozesse einfügen muß, soll sie nicht aus aller Wissenschaft und Vernunft herausfallen. Gehört nicht, so läßt sich das Problem auch formulieren, zum Begriff der Entwickelung selbst neben dem Veränderlichen auch ein Beharrendes? — In Wahrheit enthält die wissenschaftliche Arbeit unserer Zeit neben den veränderlichen Elementen der Entwickelung beharrende Größen und Gesetze. Nicht nur bleibt in der Natur das Quantum des Stoffes und der Kraft, wir wollen auch in allem Wandel einfache und unveränderliche Gesetze aufweisen. Sonst gerät die Entwickelungslehre in die Gefahr, statt einer kausalen Begreifung eine bloße Schilderung des Nacheinander zu werden und sich schließlich in einen phantasievollen Roman zu verwandeln. Ja, der Begriff der Entwickelung selbst wird zerstört, wenn er nicht zu dem Veränderlichen ein Beharrendes in sich aufnimmt. Ohne eine Zurückführung des Geschehens auf zeitlose Grundformen, d. h. in der Natur auf mechanische Kräfte und Gesetze, ist eine exakte Wissenschaft unmöglich. Daneben behauptet freilich die historische Betrachtung mit ihrer Aufzeigung des Nacheinander einen eigentümlichen

Wert. Denn erst durch den wirklichen Prozeß mit seinen Verschiebungen und Schichtungen ist die Bewegung in ihre jetzige Bahn gedrängt, sind die Dinge in die besondere Lage gekommen, in der sie jetzt vorliegen. Seine Verfolgung ergibt also über die allgemeinen Formen hinaus eine nähere Determination. Ähnlich ist ja auch der Befund des menschlichen Lebens nie allein aus allgemeinen psychologischen oder noologischen Gesetzen zu verstehen, sondern es bedarf dazu der Ermittelung des thatsächlichen Verlaufes der Geschichte. Nur muß hier wie da das Allgemeine und Zeitlose die Grundlage bleiben und sich an jeder Stelle des Ganzen erweisen. Die Vergangenheit wäre uns unzugänglich ohne eine in der Veränderung beharrende Natur des Menschen und der Dinge. Nicht nur muß die Sonne Homer's auch uns leuchten, wir müssen sie auch mit denselben Augen ansehen. Über die genauere Abgrenzung der zeitlosen und der historischen Betrachtung läßt sich streiten und wird gerade heute viel gestritten: eine Ergänzung der Idee des Werdens durch eine zeitlose Begreifung steckt in aller wissenschaftlichen Arbeit; dem Bewußtsein mancher Forscher könnte sie freilich deutlicher gegenwärtig sein.[1]

Ein solches Nebeneinander von Beharren und Veränderung genügt für die einzelnen Wissenschaften, es genügt nicht für das Ganze der Erkenntnis und noch weniger für das Ganze des Lebens. Für das geistige Dasein bedeutet die Geschichte nicht bloß, daß eine endlose Reihe bis zu uns abgelaufen ist und ihre Folgen bis in die Gegenwart erstreckt, sondern wir können und müssen das Ganze wiederaufnehmen und es vom Punkt der Gegenwart erleben. Dabei aber kann unmöglich die letzte Absicht sein, eine bunte Reihe wechselnder Bilder an uns vorbeiziehen zu lassen. Das wäre mehr ein Spiel für Kinder als eine Beschäf-

[1] Mit besonderer Energie hat jene Sonderung neuerdings Paul in seinen Prinzipien der Sprachgeschichte verfochten. Er unterscheidet scharf zwischen „Geschichtswissenschaften" und „Gesetzeswissenschaften" und sagt (S. 1): „Wie jedem Zweige der Geschichtswissenschaft so muß auch der Sprachgeschichte eine Wissenschaft zur Seite stehen, welche sich mit den allgemeinen Lebensbedingungen des geschichtlich sich entwickelnden Objektes beschäftigt, welche die in allem Wechsel gleichbleibenden Faktoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit untersucht".

tigung für ernste Männer. Und am wenigsten wäre es verständlich, wie von hier aus eine Bildung des eigenen Lebens durch die Geschichte, wie eine historische Kultur möglich sein sollte, wie wir z. B. darauf kämen, uns mit unserem Denken und Leben in das klassische Altertum, in die Anfänge des Christentums, in die Hauptwerke der Neuzeit zu versenken, als sei dort etwas erhebliches zu gewinnen. Offenbar ist die Meinung bei dem Allen, daß die Geschichte kein bloßes Bilderbuch ist und das Aufrollen der Gedankenwelten kein Sammeln von Kuriositäten. Die geistige Arbeit muß also wohl im stande sein, das bloße Nebeneinander der Dinge zu überwinden, von den Eindrücken zu den bewegenden Kräften vorzudringen, in aller bunten Fülle einen fortlaufenden Faden zu suchen, ja sie zu einem großen Lebensstrome zusammenzufassen. Ein solches Streben zum Innern und Ganzen könnte aber nicht aufkommen, wäre unser Denken völlig gebunden an diese besondere Gegenwart des Augenblickes. Denn dann stünde es als ein Besonderes neben Besonderem und würde alles, was es sieht, durch seine eigene Färbung sehen. Ohne Ablösung des Denkens von der Zeit keine wissenschaftliche Erkenntnis der Geschichte.

Dazu wollen wir die Geschichte nicht bloß erkennen, wir setzen sie zu unserem eigenen Leben und Streben in Beziehung; indem wir innerlich mit ihr verwachsen, möchten wir zugleich bei uns selber wachsen. Wollen können wir das nur, weil uns die Gegenwart nicht ausfüllt, und einen Erfolg hoffen nur, sofern es uns möglich, unser Sein vom Augenblick zu befreien, ein zeitüberlegenes Leben geistiger Arbeit zu ergreifen, auf diesem Boden wahrer Gegenwart mit den früheren Zeiten in eine innere Gemeinschaft zu treten und dadurch Unvergängliches zu gewinnen. Eine vom Wechsel der Zeit unberührte Wahrheit ist die Voraussetzung aller geschichtlichen Arbeit; an einer solcher Wahrheit aber kann nur ein Wesen teilhaben, das selbst nicht in die Zeit aufgeht. Erlebten wir alles von der eigenen Zeit aus, wir würden auch in der fernsten Ferne nur uns selbst wiederfinden und durch alle äußere Ausdehnung uns nur noch mehr in der vorgefundenen Enge verfestigen.

So hat der Mensch als Geisteswesen nicht nur ein beharrendes

Sein neben dem veränderlichen, er vermag dem Ganzen der Zeit gegenüberzutreten und es aus einer höheren Lebensform zu umfassen. Er hat das Zeitliche nicht nur neben sich, sondern unter sich. Das aber drängt über den Gedanken der bloßen Zeitlosigheit hinaus zu dem der Ewigkeit.[1] Das Wort Ewigkeit gefällt freilich der Zeit schlecht, es erinnert sie an Mystik, Mittelalter, Transzendenz u. s. w. Die ihr so redet — denkt, kann man nicht sagen —, geht erst zu Spinoza und lernt von ihm, daß es auch keine Wissenschaft gibt ohne Ewigkeit, ohne ein Begreifen der Dinge *sub specie aeterni.*

Aber freilich, Ewigkeit ist ein schwerer Gedanke, und gewaltige Probleme und Umwandlungen steigen damit auf. Das bloße Wort thut es nicht, das Bild der Wirklichkeit muß sich thatsächlich bis zum Grunde verändern. Der Mensch muß in seinem Wesen etwas Unwandelbares besitzen, und in den Leistungen der Zeiten muß etwas vorgehen, das einer anderen Ordnung angehört, das in der Zeit hervortreten mag, aber nicht aus der Zeit geboren wird. Die Geschichte würde damit aus einem unablässig fortschreitenden Strom zu einer Wesensentfaltung, einer Selbstdarstellung eines ewigen Seins werden, ihre Bewegung das Sichsuchen eines geistigen Selbst in der Menschheit bedeuten. Für eine solche Sachlage spricht zunächst die Thatsache, daß das menschliche Bewußtsein, was es als wahr und gut erstrebt, nie als veränderlicher Lage angehörig, nicht als blos dem Augenblick dienlich ergreift, sondern als an sich gültig und wertvoll und darum für alle und für immer zutreffend. Diese Überzeugung ist allem geistigen Schaffen unentbehrlich, mit ihr würde eine Haupttriebkraft der Arbeit zusammenbrechen, auch die Begriffe „wahr" und „gut" selbst würden damit verschwinden.

Jedoch gegen das alles stehen die Thatsachen der Entwickelungslehre. Es bleibt unwiderlegt, daß wenn jede Zeit die absolute

[1] Es sei dabei erinnert an das Wort Sigwart's (Logik II, 174): „Das eben ist ja das Rätsel, wie wir in der Zeit durch Funktionen, welche Zeit beanspruchen, die Unterschiede der Zeit selbst wieder vernichten und in der unteilbaren Gegenwart des Gedankens eine zeitliche Reihe von Momenten zusammenfassen können"; sowie an das Ritschl's (Chr. Lehre III, 200): „Die Ewigkeit ist — die Macht des Geistes über die Zeit."

Wahrheit zu erreichen glaubte, sie doch immer nur die besondere Wahrheit, die Wahrheit für ihre Lage erreichte. So zeigte es der weitere Fortgang der Geschichte mit seinem Aufbringen immer neuer Ideale. Der unablässige Wandel der Dinge ist eine unbestreitbare Thatsache. Auch ist nicht wohl zu bezweifeln, daß überaus viel von dem, was, einmal vorhanden, als immer gewesen und selbstverständlich gilt, in Wahrheit aus besonderen geschichtlichen Lagen geworden ist. Die Idee einer alle Menschen gleichmäßig umfassenden Humanität fehlte dem klassischen Griechentum; sie konnte sich erst entwickeln, nachdem das Kulturleben die Grenzen der Kleinstaaten und einer besonderen Nation überschritten und den ganzen Kreis der Völker zu einer lebendigeren Gemeinschaft, zu einem regen Austausch nicht nur von materiellen Gütern, sondern auch von Gedanken und Empfindungen verbunden hatte.

So stoßen Entwickelung und Ewigkeit hart zusammen, und es entsteht eine ungeheure Verwickelung. Läge unser ganzes Dasein in Einer Ebene, jene wäre schlechterdings unauflösbar. Nur weil das nicht der Fall, ist eine Ausgleichung keineswegs ausgeschlossen. Wiederum gilt es scharf zu scheiden zwischen dem eigenen Bestande der Geisteswelt und dem Verhältnis des Menschen zu ihr. Der Mensch entwickelt sich zur Geistigkeit nur in der Zeit, nur durch wechselnde Lagen, nur unter Anregung besonderer Verhältnisse und Aufgaben. Hier hat die Entwickelungsidee volles Recht. Aber das Geistesleben selbst in die Entwickelung, speziell in die empirische Entwickelung hineinziehen, das heißt alle Werte und Maße, alle inneren Notwendigkeiten und alle selbständigen Impulse, das heißt mit Einem Worte die Vernunft des Daseins preisgeben. Dann umflutet uns die Entwickelung nur von draußen und reißt uns widerstandslos in allen Wirbel der Zeiten. In Wahrheit vernichtet eine solche Relativierung der Geistigkeit alle Selbständigkeit der Existenz und macht das ganze Leben zu einem bloßen Anpassen an wechselnde äußere Lagen. Das Innere müßte völlig leer bleiben, wenn für einen solchen Begriff hier überhaupt noch ein Platz wäre.

Aber jene zeitüberlegene Geistigkeit kann uns freilich nur etwas helfen, sofern sie in uns wirkt, sofern sie zu unserem eige-

nen Wesen gehört, ja den Kern unseres Wesens bildet. Diese Forderung aber ist nur erfüllbar bei einer Zurückverlegung unseres Lebens hinter die erste Daseinsfläche. Ein geistiges Selbst muß hinter den besonderen, durch Lage und Umgebung bedingten Thätigkeiten stehen, es muß aus der Bewegung dieser Thätigkeiten einen bleibenden Kern herausziehen und dadurch bei sich selbst wachsen, dadurch allererst die Höhe seines eigenen Wesens erreichen. Damit rechtfertigt sich auch jene Behauptung eines Unvergänglichen in der Geschichte. Wohl hatten die Griechen eine besondere Art des Erkennens, aber doch nicht eine besondere griechische Wahrheit; indem sie forschten und schufen, waren sie nicht bloß Griechen, sondern auch Menschen, geistige Wesen; in dem Besonderen der Leistungen wirkte etwas allgemein Geistiges; deswegen konnte in ihnen, als der Entfaltung einer Seite unseres innersten Wesens, etwas stecken, was für alle Menschen und alle Zeiten einen Wert behält. Alsdann aber ist es nicht so thöricht, immer von Neuem in ihnen zu suchen.

Wie aber jener Kern geistiger Art näher zu bestimmen sei, das gehört unter andere Begriffe; hier liegt nur daran, die Zweiseitigkeit des Lebensprozesses aufzuzeigen und zugleich ein Urteil über den Wert der überkommenen Lebenssysteme, des Platonismus und der absoluten Entwickelung, zu gewinnen. Keines von beiden hat das volle Recht, aber in jedem steckt eine unverlierbare Wahrheit. — Am Platonismus kann nunmehr nicht das Verlangen einer den Meinungen der Menschen und dem Wandel der Verhältnisse überlegenen Wahrheit als verfehlt erscheinen; darauf läßt sich in der That nicht verzichten. Verkehrt ist aber, daß er die Wahrheit fertig in unsere Verhältnisse hineinsetzt, damit den ewigen Gehalt an eine vergängliche Form bindet und sich dem unaufhaltsamen Lauf der Geschichte entgegenstemmt. Es wird verkannt, daß für den Menschen auch das Ewige eine Aufgabe ist, deren Lösung wir uns nur in der Zeit nähern können. Dagegen ist die Entwickelungslehre in vollem Recht, wenn sie die unablässige Bewegung des menschlichen Daseins und die Abhängigkeit aller besonderen Gestaltung von der Zeitlage mit allem Nachdruck vertritt. Ins Irre aber geht sie, wenn sie die Bedingungen unseres menschlichen Strebens zu Grundgesetzen der gei-

stigen Wirklichkeit macht, das Ursprüngliche und Ewige geistigen Schaffens aufgibt und die Wesensentfaltung, das Sichselbstfinden des Geisteslebens in aller Bewegung verkennt. — Darnach wird im Ganzen des menschlichen Lebens das Streben nach Ruhe und nach Bewegung nicht gegeneinander, sondern nur miteinander im Rechte sein; der Gegensatz der „Energie", der in sich ruhenden Thätigkeit der Alten und des unablässigen Fortschreitens der Neuen ist in einem weiteren Lebensprozeß zu überwinden. Ferner kann der Mensch die Zeit so wenig entbehren wie die Ewigkeit; in ihrer Berührung liegt die höchste Spannung seines Daseins. Auch die Frage der Richtung des Lebens nach innen oder nach außen wird nicht im Sinne eines Entweder-oder zu entscheiden sein. Aber darauf ist allerdings zu bestehen, daß nur da echtes geistiges Leben und Schaffen erblüht, wo die Zeit von der Ewigkeit, das Äußere von dem Inneren als dem Umfassenden und Grundhaften erlebt wird.

Doch wir haben nicht ein Lebenssystem zu entwickeln, sondern müssen zu den Begriffen der Gegenwart zurückkehren. Der Abstand der vorgetragenen Überzeugung von der empirischen und empiristischen Entwickelungslehre, welche die Zeit beherrscht, dürfte genügend zur Anschauung kommen bei einer kurzen Skizzierung dessen, wie sich das Verhältnis des Menschen zu den einzelnen Zeiten, zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hier und dort darstellt. — Daß etwas anderes die antiquarische Anhäufung von Stoff, etwas anderes das geschichtliche Verständnis der Vergangenheit, und daß für solches Verständnis unerlässlich eine Scheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, das irgend noch zu erörtern würde überflüssig sein. Die Methode, ohne Ideen und Geist den Dingen einen Sinn abzugewinnen, soll noch erst erfunden werden. Aber daran sei mit einem Worte erinnert, daß ein Vordringen vom Stoff zum Geist nicht möglich ist ohne eine zeitlose Betrachtung der Dinge, ohne ein Aufbieten der Ursprünglichkeit geistigen Schaffens. So allererst wird jene philosophische Behandlung großer geschichtlicher Erscheinungen möglich, wie wir sie auf der Höhe der wissenschaftlichen Arbeit, wie wir sie z. B. in v. Ihering's Geist des römischen Rechts in meisterhafter Weise

und in voller Klarheit über die Art des Verfahrens geübt finden. Das Augenmerk ist hier „nicht das römische, sondern das Recht, erforscht und veranschaulicht am römischen“ (3. Aufl., Einl. IX), und es wird demgemäß zur Aufgabe, „das Vergängliche und rein Römische von dem Unvergänglichen und Allgemeinen zu scheiden“ (I, 15). Gewiß kann eine derartige philosophische Behandlung nur den Höhepunkt einer langen wissenschaftlichen Arbeit bilden, aber wer in kleinmütiger Besorgnis vor ihren Gefahren sie überhaupt streichen wollte, für den würde Hegel's bekanntes Wort von der Metaphysik gelten: er will einen Tempel ohne Allerheiligstes.

Ohne eine solche philosophische Behandlung ist es auch schlechterdings unmöglich, in großen und weit ausgedehnten historischen Erscheinungen wie z. B. dem Christentum eine innere Einheit zu erkennen. Wer Ideen und Prinzipien, und zugleich eine Verwandlung der Vergangenheit in lebendige Gegenwart für Illusionen hält, dem muß bei solchen Erscheinungen die erste Phase mit allen Zufälligkeiten der menschlichen Lage und Stimmung das wesentliche und bindende sein, alle Entfernung davon aber ein Abfall vom Ganzen dünken. Wie dürftig dann die Geschichte ausfällt und wie viel Druck von ihr ausgehen kann, ist augenscheinlich.

Andere Bedenken erweckt die Art, wie sich einem anderen Zuge der empiristischen Entwickelungslehre das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart darstellt. Es war namentlich Comte, der wie für eine strenge Verkettung aller Phasen der Geschichte, so für ein ruhiges und sicheres Herauswachsen der Gegenwart aus der Vergangenheit eintrat. Es scheint, als brauchten wir uns nur eng an die Vergangenheit anzuschließen und ihren Inhalt genau zu erforschen, um auch über die eigenen Aufgaben völlig orientiert zu sein. So ist es weit über den Positivismus hinaus die Meinung der Zeit, wunderlich genug in offenbarem Widerspruch mit dem, was wir täglich erleben. An gelehrter Kenntnis der Vergangenheit sind wir nämlich sicher allen Zeiten voraus, wir wissen auf's Genaueste, wie alles so gekommen ist, wie alles so kommen mußte, wir verfolgen den Faden einer solchen Betrachtung bis unmittelbar vor die Gegenwart; noch ein einziger kleiner

Schritt, und die Berührung ist hergestellt, wir haben uns selbst verstanden und wissen was zu thun und zu lassen ist. Aber — wie sonderbar! — dieser kleine Schritt will nicht gelingen, wir bringen mit aller Anstrengung Geschichte und Gegenwart nicht zusammen, und so bleibt all das unermeßliche Wissen jenseits der eigenen Arbeit liegen, ohne Ertrag für das lebendige Werk. Die Geschichte des Unterrichtswesens liegt in ihren großen Zügen klar vor uns, und unermüdliche Arbeit beeifert sich diese Züge bis in die kleinste Verästelung zu verfolgen. Aber nun wird unser eigenes Befinden zum Problem, es gilt unser eigenes Unterrichtswesen zu gestalten. Wie unsicher, wie unbehülflich, wie uneinig zeigen wir uns da! Und was hilft dabei alle Gelehrsamkeit? Über das Fremde erteilt sie genauesten Bescheid, beim Eigenen läßt sie uns in Stich. — Gar nicht anders steht es mit dem Rechtswesen. Auch hier die mühsamste und tüchtigste Erforschung der Vergangenheit, aber zugleich eine peinliche Unsicherheit im eigenen Schaffen. Wie weit übertreffen wir in historischer Erkenntnis die Zeit der Schöpfung des preußischen Landrechts! Können wir sagen, daß wir sie ebenso übertreffen in der Fähigkeit unsere eigenen Verhältnisse zu gestalten? Oder wußte man vielleicht früher schlechter, was die anderen wollten, aber besser was man selbst wollte? Daß aber bei aller Gediegenheit historischer Kunde die Vergangenheit so wenig in die Arbeit der Gegenwart überführt, und daß wir in allem Wissen so wenig Gewißheit der Überzeugung haben, es erklärt sich einfach daraus, daß wir keine die Gegenwart und Vergangenheit verbindenden Ideen, daß wir kein zeitüberlegenes Schaffen besitzen. Wir verhalten uns zu wenig ursprünglich zu den Dingen, möchten von außen her ersetzen, was an geistiger Kraft fehlt, und werden damit wehr- und ratlos gegenüber den zerstreuten und wechselnden Eindrücken der Umgebung.

Wie wir bei solchen Überzeugungen von den Versuchen denken, innerlichste Werke des Geisteslebens, vornehmlich die Moral, von der Geschichte her, durch Sitte und Gewohnheit zu erklären, ist ohne weiteres klar. Das Besondere des jeweiligen moralischen Empfindens und Denkens ist gewiß von daher zu verstehen; es erfährt ohne Zweifel den mächtigsten Einfluß von

Schicksal und Umgebung; auch die kleinen Eindrücke können sich hier zu großen Gesamtleistungen summieren. Aber damit ist noch keineswegs entschieden über die Moral selbst, über das was eine Handlung allererst moralisch macht. Denn wo keine Ursprünglichkeit, kein eigenes und selbständiges Handeln, kein stetes Neueinsetzen der Gesinnung, da mag äußerlich alles geschehen, was wie Moral aussieht, Moral selbst ist es so wenig, wie eine gutgefertigte Gliederpuppe ein lebendiger Organismus. Handlungen als äußere Leistungen können ohne Zweifel gewohnheitsmäßig angelehrt werden, aber als bloße Sache der Gewohnheit sind sie eben noch nicht moralisch: das sollte hundert Jahre nach Kant nicht immer von Neuem gesagt werden müssen. Und eine Gewohnheit ist ferner durch ihr bloßes Bestehen nicht schon etwas Vernünftiges;[1] jede kräftige Zeit wird an dem Überkommenen Kritik üben und sich dagegen auflehnen. Jede charaktervolle Epoche stößt gerade mit ihrer unmittelbaren Vorgängerin hart zusammen, ja von dem Kampf zwischen Gegenwart und Vergangenheit nährt sich das Leben.

Kurz der Geistesgehalt unseres Lebens entfaltet sich allerdings im Zusammenhang mit der Geschichte, aber er erwächst nicht aus der Geschichte. Die Geschichte aber hat für uns schließlich so viel Wert als wir sie in eine geistige Gegenwart umzusetzen vermögen. Sie ist zweideutig wie alles was das Schicksal dem Menschen zuführt; es liegt an unserer geistigen Kraft, ob sie zum Guten oder Bösen ausschlägt. Ist jene Kraft vorhanden, so hat die Geschichte einen unermeßlichen Wert, indem sie die geistige Arbeit von der Unbestimmtheit des unmittelbaren Vermögens zur Konkretheit führt und damit zugleich eine gewaltige Befestigung des gesamten Lebensstandes vollzieht. Fehlt aber jene Kraft, so muß der unablässig anschwellende Stoff immer mehr die Selbständigkeit erdrücken, die Geschichte muß immer schwerer auf der Gegenwart lasten und das Leben immer tiefer in eine matte und unwahre Routine hineintreiben. Daß es dann ein glühender Wunsch werden kann die Last abzuschütteln, um

[1] Selbst der Kirchenvater Cyprian (Brief 74) sagt: *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.*

ein so greisenhaftes Dasein mit einer frischen Jugend zu vertauschen und nicht mehr das Leben von anderen, sondern sein eigenes zu führen, ist begreiflich genug. Die mechanische Behandlung der Geschichte schlägt notwendig um in einen Skeptizismus gegen alle Geschichte. Denn nicht jeder wird zu dem Opfer eines selbständigen Lebens bereit sein, das jene verlangt.

Das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit können wir nicht verlassen, ohne eines verbreiteten Verfahrens kritisch zu gedenken, welches die ersten geschichtlichen Anfänge der Menschheit zum Maßstabe und zur Schranke für allen Inhalt ihres Daseins macht. Dies Problem der geschichtlichen Anfänge ist allerdings zuerst verschoben durch den Platonismus in christlicher Fassung. Die Überlegenheit des Geistigen über das Sinnliche schien hier eine Entwickelung aus rohen Anfängen auszuschließen, ein paradiesischer Idealstand des Menschen galt als notwendiger und selbst durch die Überlieferung verbürgter Ausgangspunkt. Dagegen hat sich die neuere Wissenschaft gewandt, und wenn auch bei ihr im Einzelnen vieles noch zweifelhaft sein mag und der Rückschlag eine Neigung in's Gegenteil begünstigt, eine unbefangene Betrachtung kann nicht wohl an dem Hauptergebnis zweifeln, daß sich das menschliche Geistesleben aus geringen, halbtierischen Anfängen entwickelt hat. Als Idealist daran Anstoß nehmen kann nur, wer zwischen der Geisteswelt selbst und der Entwickelung des Menschen zur Geistigkeit nicht zu unterscheiden versteht; sonst wäre es ein merkwürdiger Kleinglaube, das Bestehen und die Überlegenheit der Geisteswelt dadurch für irgend beeinträchtigt zu halten, daß der Mensch so langsam und mühselig sich zu ihr aufringt. War denn die Ordnung des gestirnten Himmels dadurch gefährdet, daß die Menschheit erst durch mannigfache Irrungen hindurch sich zur richtigen Einsicht durchkämpfen mußte? Auf gleicher Vermengung beruht imgrunde das entgegengesetzte Verfahren, jene geringfügigen Anfänge als maßgebend für alle Folge zu erachten und alles was über sie hinausgeht, zu etwas minder realem, ja illusorischem herabzusetzen. Warum kann nicht auch in dem Späteren ein ursprüngliches und reicheres Wirken hervorgebrochen sein? Ja, daß es hervorgebrochen ist und immer von Neuem sich erweist, daß uns also der

Anfang nicht bindet, ist für jeden gewiß, der die Ursprünglichkeit als ein wesentliches Merkmal alles geistigen Schaffens anerkennt.[1] Und am wenigsten ist zu verstehen, weswegen die möglichste Annäherung des Menschlichen an das Tierische in der Zeit so viel sympathischen Affekt findet. Es sind jene empirischen Anfänge einfach ein Gegenstand sachlicher Forschung, und bei solchen Dingen hat der Affekt überhaupt kein Recht. Aber das Sträuben der Religiösen gegen die — freilich nur scheinbare — Herabsetzung des Menschen können wir wenigstens verstehen; weshalb aber jene Herabsetzung uns so freudig stimmen und unser Gemüt wie von einem Druck befreien soll, warum wir aufjauchzen sollen über die vermeintliche Tierähnlichkeit, das ist nicht so leicht verständlich.

Doch nun endlich zur Gegenwart. Hier scheint die Entwickelungslehre, im besonderen auch ihre empiristische Fassung, an den Punkt ihrer Stärke zu kommen. Denn sie befreit uns von dem Druck absoluter Theorien und dogmatischer Vorurteile, den andere Lehren dem Menschen auferlegten. Sie giebt jeder Zeit ihre besondere Art, sie heißt alle Ziele und Werte nach den Bedürfnissen der Gegenwart einrichten, sowie mit ganzer Kraft den Augenblick ergreifen. Das ist in Wahrheit eine berechtigte und bedeutsame Wendung. Der alte Idealismus schwebte zu sehr über der Zeit, die Normen blieben in großer Allgemeinheit, das Besondere der Zeitlage fand keine Anerkennung und Verwertung. Wenn jetzt zur Einsicht gelangt, daß jede Zeit ihren besonderen Platz in der Bewegung hat, und daß in ihr jedes einzelne Problem sich nach dem eigentümlichen Gesamtstande eigentümlich gestaltet, so wird sich damit die ganze Lebensführung ins Konkrete wenden und die Arbeit des Menschen sich weit enger mit den

[1] Unsere volle Zustimmung hat daher Zeller, wenn er (Vortr. u. Abhandl. II, 57) sagt: „Der Wert und die Würde der Religion hängen nicht davon ab, wie sie entstanden ist, und auf welchem Wege sie sich im Lauf der Geschichte zu ihren späteren Formen entwickelt hat, sondern ausschließlich davon, was sie an sich selbst ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet.“ Auch für die Ethik Wundt's ist es ein Hauptgedanke, daß die Entstehungsbedingungen der Handlungen nicht mit den „aktuellen“ Motiven verwechselt werden dürfen (s. z. B. S. 172).

Dingen verflechten. Fragen, wie die des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, der Stellung der Religion zur Kultur, der Einrichtung des Unterrichtswesens u. s. w., gewinnen in Aufwerfung und Beantwortung ungemein, wenn sie nicht mehr bloß aus allgemeinen Erwägungen, sondern nach der besonderen Lage, aus den Aufgaben und Erfahrungen der Zeit behandelt werden.

Der Gedanke mit seiner Forderung ist unbestreitbar; wäre nur seine Durchführung in Wahrheit so einfach als die Entwickelungslehre sie sich zu denken pflegt. Denn worin besteht die Zeit, was ist ihr eigentümlicher Charakter, ihr Geist, ihre Forderung an uns? Empirisch angesehen haben wir lauter wechselnde Augenblicke nacheinander, wie ist von da zum Ganzen einer Zeit zu gelangen, wie ein Durchgehendes herauszuheben? Empirisch angesehen liegt in der Zeit alles durcheinander, Gutes und Böses, Edles und Gemeines, das eine genau so gut vorhanden wie das andere. Ein einfacher Durchschnitt würde das reine Chaos geben. Was soll nun gelten, was als Geist der Zeit Anerkennung finden? Offenbar operiert man mit einem Idealbegriff der Zeit, man fixiert mit selbständigem Urteil gewisses als beharrend und wesentlich, verwirft anderes als momentan und zufällig. Aber habt ihr damit nicht versteckt wieder eingeführt, was ihr so gänzlich vermeiden wolltet: ein Heraustreten aus der Zeit, ein Messen nach absoluten Maßstäben? Dem Dilemma könnt ihr nicht entrinnen: entweder ihr bleibt eurer These treu, dann könnt ihr weder groß noch klein, weder wahr noch falsch in der Zeit unterscheiden und müßt euch willen- und gedankenlos dahintreiben lassen, wohin die jeweiligen Anstöße und Eindrücke werfen, dann giebt es für euch gar keine Zeit, sondern nur Augenblicke; oder ihr anerkennt durch die That, was ihr in Worten verwerft. In Wahrheit ist das Charakteristische der Zeit unfaßbar ohne eine Erhebung über die Zeit. Auch läßt sich ihr Kern nicht finden ohne ein Hinausgehen über den ersten Anblick. Worin z. B. heute der eigentliche Sinn und das letzte Recht der sozialen Bewegung liegt, das ist nicht so einfach, als es sich in der Tagesmeinung ausnimmt. Ein wahres Erfassen der Zeit ist ein Erfassen des Ewigen in der Zeit; das bedeutet aber zugleich einen Kampf gegen die Durchschnittsfassung, sowie eine Verwandlung des

Schicksals in Freiheit. Der heutige Verzicht auf ein selbständiges Wirken an der Zeit und die Neigung sich vom Strom der Ereignisse dahintreiben zu lassen, bedeutet daher weniger eine große „Errungenschaft" als einen Ausdruck geistiger Ermattung.

Je mehr aber die Selbständigkeit gegenüber der Zeit aufgegeben wird, je mehr sich die Zeit in bloße Augenblicke auflöst, je wehrloser wir gegen die wechselnden Eindrücke werden, desto mehr entweicht in aller Hast des Lebens die eigentliche Gegenwart, desto kritikloser und roher wird das Verlangen nach Surrogaten der Gegenwart. So schließlich jene unwürdige „Aktualität",[1] jenes Haschen nach dem, was den Moment beschäftigt und aufregt, jenes Bestehen auf Sensation, Effekt u. s. w., jene sklavische Liebedienerei gegen die Launen und Stimmungen eines Publikums, das ebenso unfertig ist, als es sich fertig dünkt. Je leerer mit dem allen die Gegenwart wird, desto lebhafter wird ein Sehnen in eine unbestimmte Zukunft, ein Jagen, Haschen, Erwarten dessen, was dort kommen soll. „Nie ist", so sagt Lotze (Mikrokosmus, 2. Aufl. II. 281), „so lebhaft wie jetzt der Widerspruch aufgetreten, das ganze Leben, das man beeifert und emsig mitlebt, doch im Grunde nicht für das wahre zu halten und von einem anderen schöneren zu träumen, das man leben möchte und leben wird, sobald uns jenes Zeit lassen und einen Zugang zu ihm öffnen wird." Noch zur Zeit unserer Klassiker war das anders. Ihrer Stimmung entsprach das Wort Goethe's aus den Gesprächen mit Eckermann: „Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant der ganzen Ewigkeit." In Wahrheit geht die Hauptbewegung des Lebens nicht von der Gegenwart in die Zukunft, sondern von der Gegenwart in die Ewigkeit. Allein durch die Beziehung auf Ewiges entsteht eine ächte Gegenwart; auch ist sie nie „gegeben", sondern verlangt stets eine eigene That und bemißt sich nach

[1] Der Ausdruck *actualis* findet sich schon im späteren Altertum (Augustin, Macrobius), im Mittelalter gewannen *actu*, *actualis*, *actualitas* — namentlich seit Duns Scotus — eine technische Bedeutung als Übersetzung des Aristotelischen Begriffes der Energie, der vollendeten, in sich ruhenden Thätigkeit. Das hätte sich Aristoteles nicht träumen lassen, daß sein schöner Begriff so sehr in das Gegenteil verkehrt werden könnte, wie es heute geschieht.

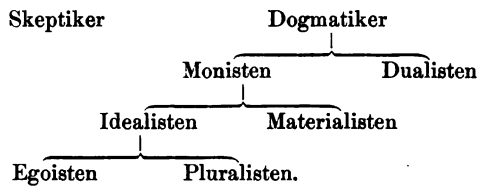
dem Gehalt dieser That. Wo aber keine solche Gegenwart, da giebt es auch keine bedeutende Vergangenheit noch eine große Zukunft. Es ist eine Thorheit, in der Ferne zu suchen, was in der Nähe unerreichbar dünkt. Von einem Moment auf den anderen hoffen und harren, und von diesem wieder auf einen anderen, und so immer weiter, das macht für die Menschheit wie für das Individuum das Leben zu einem bloßen Lebenwollen, das verwandelt unser Thun in ein Haschen nach bloßen Luftspiegelungen. Keine Bethätigung ist wahrhaftig und charaktervoll die nicht zunächst für sich selbst, dann erst für anderes und zukünftiges da ist, die nicht einen eigenen Wert und einen festen Bestand in der zeitlosen Gegenwart der Vernunft hat. Jede Phase des Lebens des Menschen und der Menschheit enthält etwas, das nicht bloß andere Phasen vorbereitet, sondern unmittelbar eine bleibende Seite des Wesens entfaltet. So hat das Leben des Kindes etwas Unvergleichliches, das nicht verloren sein kann, mag der spätere Lauf des Lebens es noch so zurückdrängen. Das Leben wahrhaft in die Gegenwart stellen, das heißt es auch in die Ewigkeit stellen.

So liegt alles an einer kräftigen Gegenwart, keine solche aber ist ohne eine Erhebung des Lebens über die Zeit. Die Entwickelungslehre aber mit ihrer Hingebung des ganzen Daseins an die Zeit ist nicht imstande eine solche Gegenwart zu gewähren. Darum muß sie nicht etwa aufgegeben oder bekämpft, wohl aber in einen weiteren Zusammenhang aufgenommen werden und sich einer ewigen Ordnung der Dinge anschließen. Alsdann kann sie ihre Wahrheit voll entfalten und eine Belebung des ganzen Daseins bewirken. Will sie aber für sich das Ganze und das Letzte sein, so muß sie alle Vernunft und mit ihr die Wissenschaft zerstören.

Monismus — Dualismus.

Die Ausdrücke Monismus und Dualismus stammen aus den letzten Jahrhunderten. Dualismus verwandte zuerst der Engländer Thomas Hyde in der i. J. 1700 erschienenen Schrift *historia religionis veterum Persarum* (z. B. Kap. IX, S. 164) zur Bezeichnung eines religiösen Systems, welches dem guten Prinzip ein böses als gleichewig zur Seite stellt; in diesem Sinne ward das Wort durch Bayle (s. den Artikel Zoroastre) und Leibniz (s. Theodicée II, 144, 199) weiteren Kreisen zugeführt. Als Gegensatz zu „Monismus" gebrauchte es zuerst Wolff, aber zugleich übertrug er die Ausdrücke auf das Verhältnis von Körper und Geist; Monisten — das Wort ist von Wolff gebildet — heißen nunmehr die, welche nur Ein Weltprinzip, entweder Körper oder Geist, annehmen, also sowohl die Idealisten als die Materialisten. Ihnen gegenüber betrachten die Dualisten Körper und Geist als von einander unabhängige Substanzen.[1] Wolff selbst wollte Dualist sein. Beide Ausdrücke blieben Schultermini, namentlich Monist erscheint bis in unser Jahrhundert hinein äußerst selten. In weiteren Umlauf brachten das Wort zuerst Anhänger der Hegelschen Philosophie als Bezeichnung ihrer eigenen Gedankenrichtung; so

[1] Es ergab sich darnach folgendes Schema philosophischer Parteien bei Wolff:



veröffentlichte Göschel 1832 eine Schrift „der Monismus des Gedankens." Dann trat wieder eine Ebbe ein, bis der Ausdruck von der Darwinistischen Entwickelungslehre ergriffen und ihr angepaßt wurde. Sodann aber bezeichnet er auch weiter jedes System, das den Gegensatz von Körper und Geist nicht durch eine Aufopferung des einen an das andere, sondern durch eine Einfügung von beiden in ein einziges Grundgeschehen überwinden will. In diesem Sinne deckt sich Monismus mit der allgemeinsten Idee des Spinozismus.

Worin das Problem besteht, erhellt schon aus dieser Geschichte der Ausdrücke. Die Verwicklung des Problems aber rührt namentlich daher, daß für jede der beiden Richtungen mächtige und einander unvergleichbare Antriebe wirken, deren Spannung im Laufe der Geschichte eher steigt als fällt. Für die engste Zusammengehörigkeit von Körper und Seele spricht die unmittelbare Anschauung, der unbefangene Gesamteindruck der Dinge. Nirgends für unsere Erfahrung ein Seelenleben ohne Körper, die Seele vielmehr in allen Phasen ihres Daseins abhängig von körperlichen Zuständen. Dabei zeigt uns der Fortschritt der Erkenntnis diese Abhängigkeit immer mehr auch auf das Einzelne ausgedehnt, die Hemmung gewisser körperlicher Vorgänge vernichtet gewisse seelische Leistungen, aus einzelnen Gehirnfunktionen scheint unsere Seele zusammenzuwachsen. — Ein umgekehrtes Ergebnis liefert die Betrachtung der Sache von innen her, nach ihren Begriffen. Die Einheit und Innerlichkeit des Seelenlebens und ein im Raum ausgedehntes System von Elementen, sie lassen sich begrifflich nie in eine einzige Reihe bringen, sie treten um so weiter auseinander, je eindringender wir uns mit ihnen beschäftigen, je präziser wir ihre Begriffe fassen. So hat denn auch die Geschichte in dieser Hinsicht die Kluft fortwährend erweitert, das Körperliche ist immer unseelischer, das Seelische immer unkörperlicher geworden. Demnach stehen Anschauung und Begriff, Erfahrung und Analyse feindlich gegeneinander. Auch innerhalb der geistigen Arbeit wirken Haupttriebe nach entgegengesetzten Richtungen. Das kausale und spekulative Interesse geht notwendig auf eine letzte Einheit des Weltganzen und verbietet ein Abschließen beim Gegensatz; auch das künstlerische

Schaffen mit seiner Verschmelzung von Innerem und Äußerem, von Idee und Gestalt unterstützt eine Vereinigung beider Welten. Auf der anderen Seite aber steht das moralische Interesse; die Aufgabe des Lebens gilt hier leicht als eine Befreiung des Geistes von der Natur, als ein Sieg des Geistes über die Natur. Alsdann aber kann es geradezu als geboten erscheinen, den Gegensatz in vollster Schärfe hervorzukehren. So auf beiden Seiten gewaltige Interessen, augenscheinlich ein Problem, das sich nicht aus einzelnen Impulsen, sondern nur aus dem Ganzen der Lebensgestaltung entscheiden läßt. Damit zugleich aber eine Aufgabe für die philosophische Kritik.

Die Geschichte des Problems hat ihren Wert neben der wachsenden Klärung der Begriffe namentlich darin, uns die Hauptmöglichkeiten der Antwort in ausgeprägten Gestalten und durchgebildeten Systemen anschaulich vorzuführen. Die lebendige Geschichte aber, das heißt die Geschichte, die in die eigene Arbeit hineinreicht, geht nicht hinter Descartes zurück, alles Frühere ist zur bloßen Historie geworden. Denn wie sehr auch Altertum und Mittelalter die anfängliche Roheit der Vorstellungen überwanden, und wie viele Stufen und Gegensätze sie in sich schließen, durch alle Bewegung war man bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts nicht zu einer präzisen Fassung und deutlichen Auseinandersetzung der Begriffe gelangt. Die Vorstellung des Seelischen enthielt mehr eine Verneinung, ja eine Abschwächung des Körperlichen als einen eigenen Gehalt, und so war es nicht zu vermeiden, daß immer wieder das Bild einer nur feineren, subtileren, luftartigen Körperlichkeit in sie einschlich. Der Körper aber schien belebt, gebildet und bewegt von seelenartigen Kräften, die ganze Natur war von verborgenem Innenleben erfüllt. Diesem Stande der Begriffe entsprach es, daß die Naturerklärung fortwährend seelische Kräfte heranzog und sich dadurch eine exakte Begreifung der Erscheinungen versperrte. Andererseits geriet die Seele unter Vorstellungen von der Natur, es schien als könnten Wirkungen von draußen in sie einfließen (*influxus physicus*), und als könnten die von ihr ausgehenden Willensimpulse ohne weiteres zu räumlichen Bewegungen werden. Es war ein chaotischer Stand, in dem weder die Natur noch die Seele zu ihrem Rechte kam.

Über diesen Stand drängte freilich die wissenschaftliche Arbeit der Neuzeit von verschiedenen Seiten hinaus, aber erst Descartes brachte die Scheidung und Klärung zum Siege. Nun erst wird jedes der beiden Reiche in seiner Eigentümlichkeit verstanden. Das Seelenleben wird jetzt erkannt als ein reines Beisichselbstsein; die hier waltende Einheit des Wesens scheidet sich scharf von aller Einheit der Zusammensetzung, wie allein sie die Außenwelt bieten kann; die Einheit des Bewußtseins wird die begründende Voraussetzung alles besonderen Geschehens und gibt ihm allererst einen seelischen Charakter; die seelische Thätigkeit kehrt immer zu sich selbst zurück und bezieht unablässig alle Mannigfaltigkeit auf die Einheit. In ein solches Seelenleben kann nichts von draußen einfließen, sondern was von dort kommt, kann es nur reizen, aus seiner eigenen Natur gewisse Leistungen hervorzubringen. Eine solche Seele muß auch die Kräfte und Gesetze ihres Thuns in sich selbst tragen, sie kann sie nicht anderswoher aufnehmen. — Dieser Selbständigkeit der Seele entspricht eine volle Selbständigkeit der äußeren Natur. Nach Entfernung alles Seelischen bleiben hier nur die Massen und Bewegungen. Aus der Zusammensetzung kleinster — bewegter, aber seelenloser — Teilchen entsteht alle unermeßliche Mannigfaltigkeit der vorliegenden Welt. Alle inneren Kräfte, alle verborgenen Eigenschaften schwinden aus den Dingen. Ja, aller Reichtum der sinnlichen Eigenschaften, mit dem sich der unmittelbaren Anschauung die Natur umkleidet, er erweist sich nun als nicht von den Dingen übermittelt, sondern von der Seele in die Außenwelt hineingetragen.

So treten beide Seiten scharf auseinander, so scharf, daß diese Lage unmöglich den letzten Abschluß bilden konnte. Aber was immer an neuen Fragen und Verwickelungen entstand, jene Spaltung bleibt ein gewaltiger Fortschritt und wirkte zu unermeßlicher Förderung wie der gesamten Erkenntnis so jedes einzelnen Gebietes. Nun erst konnte es ernst werden mit dem Vorhaben, die Dinge nach ihren eigenen Prinzipien (*juxta propria principia*) zu erklären, das Seelische seelisch und das Körperliche körperlich zu verstehen. Hier wie da fiel es wie ein Schleier von den Dingen, jetzt erst wurde die Wirklichkeit durchsichtig. Auf der Festhaltung jener Scheidung beruht die Exaktheit der mo-

dernen Forschung; selbst das Streben zur Einheit darf sie nich überspringen, will es nicht in überwundene Zeiten zurücksinken

Ein Streben zur Einheit drängte allerdings über Descarte hinaus, gerade nach jener als letztes Wort unmöglichen Scheidun mußte es mit besonderer Gewalt hervorbrechen. Auch mußt die moderne Denkart mit ihrer Wendung zur Welt als dem ein heitlichen Ganzen der Wirklichkeit mit besonderem Nachdruc auf der Einheit bestehen. Aber gewisse Antworten waren durc den weltgeschichtlichen Stand des Problems nunmehr ausgeschlos sen. Nicht mehr konnte genügen eine künstliche Vermittelung nicht mehr konnte man hoffen, einen als so fundamental erkannte Gegensatz innerhalb der nächsten Wirklichkeit zu überwinden Es galt also eine neue Wirklichkeit zu finden, welche dem Kon flikt überlegen wäre; das Problem verlegte sich von der unmittel baren Anschauung der Dinge in die Metaphysik.

Eine solche metaphysische Lösung aber bot sich in dre Hauptrichtungen: im Materialismus, Spiritualismus und Monismus Entweder das Seelische ein bloßes Produkt körperlicher Vorgänge oder die Natur eine Erscheinung der Geisteswelt, oder beide Reich Seiten, Bethätigungen, Ausdrucksweisen eines tiefergegründete Seins. — Der Materialismus erhielt jetzt erst eine präzise Gestal und zugleich eine feste Bezeichnung,[1] aber eben in dem Augen blicke, wo er durch klarere Abgrenzung der Begriffe erst möglic wurde, erwies er sich als unmöglich. Denn das Materielle rei und scharf als materielles fassen, das heißt ausschließen, daß e aus sich etwas seelisches erzeuge. Übrigens dürfen die Englände sich rühmen, den Materialismus am tüchtigsten, die Franzose ihn am geistreichsten, die Deutschen ihn am plumpsten vertrete zu haben. In allen seinen Phasen liegt er unter dem welt geschichtlichen Stande der modernen Wissenschaft. Daß er imme wieder Anhänger findet, hat kein philosophisches, sondern nu ein kulturgeschichtliches Interesse.

---

[1] Den Ausdruck Materialist kann ich zuerst nachweisen bei dem be deutenden Chemiker und Naturphilosophen Robert Boyle (so in der 167 erschienenen Schrift *the excellence and grounds of the mechanical philosophy* Noch bei Giordano Bruno diente dafür der ältere Ausdruck „Epikureer"

So bleiben nur der Spiritualismus und der Monismus. Beide haben in großen Denkern des 17. Jahrhunderts klassische Vertreter gefunden. Der Monismus, wie ihn Spinoza versteht, hat in seinem allgemeinen Entwurf höchst bedeutende Vorzüge. Er erreicht einen inneren Zusammenhang der Welt, ohne die Eigentümlichkeit des einen Gebietes dem anderen aufzuopfern. Er scheint überhaupt in besonderem Grade beide mit voller Gerechtigkeit und gleicher Liebe zu umfassen. Er vermeidet die Schwierigkeiten einer Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, denn was in dem einen vorgeht, ist unmittelbar und zugleich auch in dem anderen. Hier vornehmlich scheint in der Behandlung des Hauptproblemes ein Gleichgewicht zwischen Denken und Anschauung hergestellt, wie es namentlich den philosophischen Naturforscher und den Künstler anziehen muß. — Aber in der näheren Ausführung des Grundgedankens erwachsen ungeheure Schwierigkeiten. Unser menschliches Dasein läßt sich nicht zwischen Geist und Natur halbieren, eines von beiden muß zur Hauptsache werden, und es wird daher auch der seiner eigenen Absicht nach neutrale Monismus entweder zu einem materialistischen oder zu einem spiritualistischen Charakter gedrängt. Spinoza selbst folgt in der Ausbreitung seiner Arbeit mehr jener, in den Grundideen mehr dieser Richtung. Jenes geschieht, wenn die Natur als das eigentliche Realgeschehen und das Innenleben als ein bloßes Bewußtwerden, ein Vorstellen des Naturprozesses verstanden wird; denn es läßt sich mit aller Mühe nicht verhindern, daß ein solches Reich des Vorstellens zu einer unselbständigen Begleiterscheinung herabsinkt.[1] Der Spiritualismus aber erhält das Übergewicht, wenn das, was die Welt als Ganzes zusammenfaßt, trägt und erlebt, geistige Züge annimmt, und wenn der Mensch

[1] Insofern sagt nicht mit Unrecht Herbart in seiner Allgemeinen Metaphysik (Wke III, 198): „Da überdies alles Psychologische bei Spinoza aus Bestimmungen des Körperlichen gefolgert wird: so merkt man wenig davon, daß nach ihm das Denken unabhängig vom Ausgedehnten bestehen sollte; und wie könnte es anders sein in irgend einer Lehre, die ursprünglich die Gedanken als Bilder des Ausgedehnten betrachtet? Eine solche unterwirft immer notgedrungen den Geist der Masse; vermöge des Verhältnisses der Abbildungen zu ihrem Vorbilde."

in dem Erkennen und der Liebe Gottes einen inneren Anteil gewinnt an der Unendlichkeit und Ewigkeit. Hier ist die monistische Spekulation nahe daran, in Mystik umzuschlagen. So eine doppelte Strömung in Spinoza; daher konnten auch so sehr verschiedene Männer sich auf seinen Namen einigen. Der Gegensatz also, den der Monismus überwinden wollte, kehrt innerhalb seiner mit voller, ja größerer Stärke zurück. Bis auf den heutigen Tag enthält der Monismus zwei grundverschiedene Strömungen.

Der Spiritualismus, wie er in Leibniz gipfelt, hat den Vorteil, den Gegensatz nicht in die Dinge zu verlegen, sondern ihn aus unserem Verhältnis zu ihnen zu erklären. In zwiefacher Weise können wir uns zu den Dingen stellen; wir vermögen sie einmal von innen her aus ihren bewegenden Kräften, sodann aber in ihrer Wirkung auf unsere Sinnlichkeit zu fassen. Jenes ergibt die geistige, reale, dieses die sinnliche, phänomenale Welt. Die Voranstellung des Geistigen stützt sich dabei namentlich auf die Erwägung, daß kein Sein denkbar ist ohne eine innere Selbständigkeit, ohne ein gewisses Fürsichsein. Ein solches aber bietet nicht die Ausdehnung im Raum, wohl aber das Seelenleben. Darum muß der Grund aller Dinge seelenartig sein, alles Geschehen ist schließlich innerlich, die sinnliche Welt bedeutet eine Erscheinung des Reiches der lebendigen, unteilbaren Einheiten, der „Monaden", die hier den Bestand der echten Wirklichkeit bilden. — Gewonnen ward mit dieser Lösung, daß das Geistige eine sichere Überlegenheit behauptet, dabei aber das Körperliche zu ihm in fester Beziehung bleibt und in seinem Gebiete eine eigentümliche Gesetzlichkeit wahrt. Weiter empfahl sie sich durch ihre Fähigkeit, aller Vielheit und Besonderheit der Dinge gerecht zu werden. Der philosophischen Arbeit mußte sie endlich wertvoll sein durch die Energie des Denkens, im besonderen die schärfere Analyse der Begriffe. Demgegenüber stand das Bedenken, ob sich die Natur mit der Eigentümlichkeit ihrer Kräfte und Gesetze in Wahrheit zu einer bloßen Erscheinungsform herabsetzen lasse; die Schwierigkeit, für das Seelische, das sich so in unzähligen, unendlich abgestuften Punkten durch das All ausbreitet, einen Inhalt zu finden; die

Frage endlich, ob nicht das menschliche Denken in solcher Spekulation sein Vermögen überspannt und zu rasch sich des innersten Grundes der Dinge bemächtigen will. Leibnizens System speziell leidet an dem Widerspruch, auf dem reinen Fürsichsein des Seelenlebens mit besonderem Nachdruck zu bestehen, zugleich aber das Erkennen der Welt zur Hauptthätigkeit der Seele zu machen; denn dies heißt ja sie über sich selbst hinaus auf etwas anderes richten. — So verbleiben in beiden Systemen gewaltige Probleme und Widersprüche. Aber trotzdem erhalten sie sich auf dem Plan als charakteristische Typen der Hauptmöglichkeiten; zwischen diesen Polen bewegt sich noch heute jede Behandlung der Sache.

Seit der Schöpfung jener Systeme hat das Problem auf deutschem Boden drei Hauptphasen durchlaufen. Zunächst die kritische Denkart Kant's, deren Einschränkung des wissenschaftlichen Erkennens auf das Gebiet der Erfahrung und Erscheinung alle Spekulation über das letzte Wesen und das Grundverhältnis von Körperlichem und Seelischem verbot. Sodann der spiritualistische Monismus der konstruktiven Philosophie mit dem Versuche, wie alle Mannigfaltigkeit des Seins, so auch den Gegensatz von Innen- und Außenwelt aus der Entwickelung eines welterzeugenden Denkprozesses abzuleiten. Endlich der materialistisch gefärbte Monismus der neueren Entwickelungslehre.

Von diesen Phasen ist jetzt der spekulative Monismus, der „Monismus des reinen Gedankens", so gut wie verschwunden; die Kantische Denkweise hingegen erhält sich in abgeschwächter Färbung und stößt mit dem andern Monismus feindlich zusammen. Aber vor dem Gegensatz besitzt unsere Zeit einen Grundstock gemeinsamer Überzeugung in Ja und Nein. Verworfen wird der dogmatische Materialismus mit seiner Erklärung des seelischen Wesens aus materiellen Vorgängen, gelehrt die strenge Gebundenheit alles seelischen Thuns an körperliche Bedingungen. Zu jenem Nein drängt sowohl die Unvergleichlichkeit der Begriffe als die Scheu vor aller Metaphysik — und der Materialismus ist unzweifelhaft auch eine Metaphysik —; das Ja hingegen beruht vornehmlich auf einer genaueren Erkenntnis der Abhängigkeit der einzelnen seelischen Erscheinungen von besonderen körper-

lichen Funktionen. Die alte Überzeugung von der engen Zusammengehörigkeit beider Reihen erhält dadurch nicht nur eine größere Eindringlichkeit, sie wird so allererst zu einer exakten wissenschaftlichen Einsicht. Nach gleicher Richtung wirkt die kräftigere Verfolgung des Seelenlebens in die mannigfachen Stufen und Verzweigungen, welche die große Natur aufweist. So entwickelt sich eine eigentümliche Weltanschauung, so als eine wissenschaftliche Verkörperung ihrer eine „somatische", eine „physiologische" Psychologie, vor deren naturwissenschaftlichen Entdeckungen die Beschäftigung mit den inneren Vorgängen des Seelenlebens immer weiter zurücktritt.

Das alles liegt vor dem Gegensatze des Monismus und Dualismus. Aber nun teilt sich allerdings der Hauptstrom in diese beiden Arme. Die einen beharren, unter voller Anerkennung der wesentlichen Zusammengehörigkeit, bei dem Gedanken der Unableitbarkeit des Seelischen vom Körperlichen und enthalten sich eines Urteils über die letzte Beschaffenheit des Seins;[1] die anderen drängt das Verlangen nach Einheit dahin, demselben Sein, das zunächst und vornehmlich als ein materielles erscheint, auch gewisse seelische Eigenschaften, namentlich Empfinden und Begehren, beizulegen und so ein gewisses Innenleben einem weiteren Begriff der Natur einzufügen. Welche Erwägungen für und gegen die eine oder die andere Antwort, für die vorsichtige Zurückhaltung oder das kühne Vorgehen sprechen, ist zu deutlich, um einer Erläuterung zu bedürfen. Auch ist kein Anlaß, hier in diesen Streit einzutreten. Daß aber jede der Lösungen eben in der Durchführung ihrer Hauptthese der philosophischen Kritik Angriffspunkte bietet, das ist Sache unserer eigenen Betrachtung.

Der heutige Monismus will eine lebendige Einheit herstellen und in ihr auch dem Seelischen die Bedeutung eines Ursprünglichen wahren. Das eben ist es wodurch er sich vom Materialismus abhebt. Aber sehen wir näher zu, so gewahren wir keine durchgreifende Umwandlung des Weltbildes, keine wesentliche

[1] S. in dieser Hinsicht namentlich E. du Bois-Reymond: Die Grenzen des Naturerkennens.

Veränderung der Grundbegriffe vom Sein, sondern es wird einfach dem Naturgeschehen ein gewisses Seelenleben als eine Begleiterscheinung hinzugefügt, wie eine Art von Nebenamt übertragen. Nun ist ernstlich zu zweifeln, ob das Seelische bescheiden genug ist, bescheiden genug sein darf, um eine solche Nebenrolle anzunehmen. Eine Seele läßt sich nicht so nebenbei haben; es muß Seele sein, was seelisch wirken will. Empfinden und Begehren verbinden sich nicht einfach mit Ausdehnung und Bewegung, sie weisen zurück auf ein empfindendes und begehrendes Subjekt, und wenn das einmal anerkannt ist, so könnte leicht die Gedankenarbeit in die Bahn der leibnizischen Monadenlehre getrieben werden, die sichtbare Welt aber zu einem abgeleiteten Phänomen herabsinken. Sträubt man sich aber dagegen, so ist ein Rückfall in den Materialismus unvermeidlich.

Der Dualismus suspendiert die letzte Entscheidung, er beschränkt sich auf die Erfahrung und will hier jeder Seite ihr Recht wahren. Aber so ganz beim Phänomen stehen bleiben, kann auch er nicht. Mögen wir eine Theorie von der letzten Beschaffenheit des Seins noch so entschieden ablehnen, irgendwelcher Überzeugung von dem Kern der Wirklichkeit werden wir uns nicht entziehen können. Und wenn sich in der That solche Überzeugungen ausbilden, erscheint nicht dem Hauptzuge auch der dualistischen Forschung die materielle Welt als die Hauptwelt, als die eigentliche Wirklichkeit, das Seelenleben aber mehr als ein für unsere Begriffe schlechthin unauflösbarer Rest denn als ein selbständiges, der Natur vollgewachsenes Reich? Hat die Gesamtanschauung hier nicht ebenso eine Tendenz zum feineren Materialismus, wie es beim Monismus der Fall ist? Und ist für die letzte Weltanschauung viel damit gewonnen, wenn wir dem dogmatischen und rohen Materialismus so entschieden absagen, einem feineren und vorsichtigeren aber um so weniger widerstehen?

Freilich ist nicht das Mindeste gegen jene Tendenz einzuwenden, solange sie sich auf die empirische Erforschung der Natur beschränkt und nicht — direkt oder indirekt — eine letzte Theorie vom All sein will. Aber mit der Wendung dahin tritt die Sache sofort in ein anderes Licht. Nun muß zur Geltung

kommen, wie viele Probleme der Begriff des Materiellen selbst und überhaupt die Grundbegriffe von der Natur enthalten, und wie notwendig die Denkarbeit schon durch die erkenntnistheoretische Frage über das nächste Weltbild hinausgedrängt wird. Nicht minder aber verlangt nun auch der eigentümliche Inhalt des Geisteslebens eine nicht nur gelegentliche, sondern prinzipielle Anerkennung. Die wissenschaftliche Betrachtung verweilt hier oft viel zu einseitig bei den seelischen Vorgängen an den einzelnen Subjekten und dringt nicht dahin vor, das Ganze in der Besonderheit seines Geschehens und seiner Lebensformen zu würdigen. Oft genug ist das Irrige des Verfahrens aufgewiesen, das Seelenleben als ein bloßes Bewußtwerden, ein bloßes Vorstellen des Naturprozesses zu verstehen, da es doch mit seinem Ich und seiner Selbstbehauptung, mit seiner Lust und seinem Schmerz unverkennbar mehr ist. Aber es bedarf hier noch eines erheblichen Schrittes weiter. Thatsache ist nicht bloß, daß sich in weiter Ausdehnung des Alls ein seelisches Leben findet, sondern auch, daß auf der Stufe der Menschheit sich über die Individuen hinaus in Kultur und Geistesleben eine zusammenhängende Innenwelt mit eigentümlichen Kräften und Aufgaben entwickelt. Und hier gilt es nun eine Entscheidung der Frage, ob diese Geisteswelt aus der Natur als ein bloßer Anhang herausgewachsen sei und stets einen möglichst engen Anschluß an jenen Mutterboden zu suchen habe, oder ob in ihr eine neue und höhere Stufe der Erschließung des Weltgeschehens vorliege, die eine selbständige Entfaltung anstreben muß. Ist das Geistesleben eine eigene und höhere Art der Wirklichkeit, oder ist es ein Nebeneffekt, eine Begleiterscheinung des Naturprozesses: zwischen diesem Gegensatz gibt es keinen Mittelweg. Die Naturwissenschaft aber ist in vollstem Recht, wenn sie auf ihrem eigenen Gebiet ein Eingehen auf jene Fragen ablehnt; im Unrecht, wenn sie dem ganzen Menschen und allem Denken es verwehren will, das wegen der Hauptrichtung unserer Lebensthätigkeit geradezu unabweisbare Problem, ja das Problem der Probleme aufzunehmen; in offenbarer Irrung, wenn sie es bei sich selbst nebenbei und halbversteckt durch eine Metaphysik aus freier Hand beantwortet. Wer Physiker und Metaphysiker in Einem

sein will, kann es leicht erreichen, weder Physiker noch Metaphysiker zu sein.

Schon in diesen Erörterungen sehen wir das Problem des Monismus und Dualismus einen weiteren Sinn annehmen. In Wahrheit hätte der Streit um die Begriffe von Körperlichem und Seelischem nie so viel Bewegung und Leidenschaft entzündet, bildete er nicht den Höhepunkt eines allgemeineren Problems, wirkte in ihm nicht die eine Hauptfrage, ob das menschliche Leben seinen Kern in der Entwickelung einer selbständigen, naturüberlegenen Geistigkeit oder in der bloßen Weiterführung eines ihm aus der Weltumgebung zugehenden Naturgeschehens zu suchen hat. Dies Problem durch seine geschichtliche Bewegung zu verfolgen, würde ohne Zweifel eine neue Durchsicht des weltgeschichtlichen Prozesses geben. Aber für unsere Aufgabe möchte das zu umfänglich werden, und so wenden wir uns sofort zur Gegenwart.

Wie die Begriffe von der Natur — im Zusammenwirken einer weiteren und einer engeren Fassung — heute das Denken und Handeln beherrschen, ward schon in der Einleitung skizziert; auch darüber hinaus liegt die Thatsache in ihrer mannigfachen Verzweigung klar vor Augen. Der Naturalismus befindet sich, äußerlich angesehen, noch immer in siegreichem Vordringen. Da unsere Arbeit bei jeder einzelnen Stelle mit ihm als einem Hauptgegner zu thun hat, so können hier einige Erwägungen allgemeinster Art genügen.

Vor allem bedarf es einer genauen Feststellung des Streitpunktes. Ganz außer Frage steht dabei der Wert der naturwissenschaftlichen Forschung. Für solche die stumpf genug denken, um in der Abweisung einer naturalistischen Gesinnung und Lebensführung irgendwie eine geringere Schätzung oder eine Beeinträchtigung der Naturwissenschaften zu sehen, ist unser Buch nicht geschrieben; sie würden jedenfalls besser thun, sich mit den Elementen der Logik zu beschäftigen. Aber auch darum kann es sich nicht handeln, den gewaltigen Einfluß zu bekämpfen oder irgend herabzumindern, den die Naturwissenschaften mit ihren Entdeckungen und Erfindungen, mit ihrer Erschließung des Weltalls auf das Ganze des Lebens bis hinein in

die tiefste Innerlichkeit gewonnen haben und festhalten müssen. Sondern dies allein steht in Frage, ob die großen Wandlungen uns ganz und gar zu einem Naturwesen gemacht haben und uns auffordern, uns als solches zu benehmen, oder ob sich ihnen gegenüber eine selbständige Geistigkeit behauptet und den Anspruch erhebt, erst aus den Zusammenhängen ihres Lebens den rechten und letzten Sinn des Neuen zu ergründen. Offenbar ist es etwas ganz anderes, innerhalb des Geisteslebens das Verhältnis zur Natur als bedeutsamer anzuerkennen, oder den Geist der Natur völlig unterzuordnen.

Solche Preisgebung der Geistigkeit scheint uns nur möglich bei großer Hast und Verworrenheit der Begriffe, bei einem Halbausdenken der Konsequenzen, einem Umbiegen oder Abschwächen der Hauptthesen, einem unvermerkten Idealisieren der Naturbegriffe. Die Behauptung streng nehmen, das heißt den siegreichen Widerspruch unabweisbarer fundamentaler Thatsachen hervortreiben. Jede deutlichere Abgrenzung des Naturalismus stellt alsbald heraus, daß eigentümliche, naturüberlegene Leistungen des Geisteslebens nicht etwa von idealistischen Theoretikern zu ihrem Vergnügen ersonnen sind, sondern daß sie die unentbehrliche Grundlage aller Kultur bilden, ja daß der Naturalismus selbst zusammenbrechen würde, stützte er sich nicht versteckt und widerwillig auf eben den Gegner, den er mit so viel Pathos angreift. Aus der Überfülle des Stoffes seien hier nur einige Punkte herausgehoben.

Die geistige Arbeit zerlegt die Wirklichkeit in Gegensätze: gut und schlecht, wahr und falsch, schön und häßlich treten auseinander. Es erfolgt ein Messen und Beurteilen des Geschehens; was zunächst vorgeht, wird nicht hingenommen, weil es sich findet und wie es sich findet, sondern es entwickelt sich ihm gegenüber aus der Tiefe geistiger Natur ein anderes Geschehen, das ihm wie überlegen und richtend entgegentritt. Aus solchem Zusammentreffen erwächst der mächtigste Antrieb wie für die Bildung des Individuums, so für den Fortgang der Geschichte. Nur wo der bisherige Zustand als ein Widerspruch zu unabweisbaren Maßen, als unwahr, schlecht, häßlich empfunden wird, da kann sich eine energische Bewegung zur Anderung ent-

wickeln; der Widerstreit zwischen Idee und Erscheinung ist der wirksamste Hebel alles Fortschritts. Nun kommt der Naturalismus und belehrt uns, daß wie draußen alles in schlichter Thatsächlichkeit nebeneinander liegt, ohne daß eine Frage nach Recht und Wert zulässig ist, so überhaupt alle Wertunterschiede aus der Welt verschwinden müssen; es sei lediglich unsere subjektive Empfindung, die fälschlich ihre Affekte in die Welt hineinspiegele; die richtige Betrachtung und zugleich auch die richtige Behandlung der Dinge befinde sich „jenseits von gut und böse". Die Konsequenzen solcher Denkweise, die Geschichtsunkundige wohl gar als eine Entdeckung rühmen, bedürfen keines Wortes der Erörterung; Erwähnung verdient nur die klägliche Inkonsequenz, die der Naturalismus begeht, wenn er derartige Meinungen zu Lehren verdichtet, ja wenn er im Namen der Wahrheit glaubt das Gute und überhaupt die Wertbegriffe bekämpfen zu sollen. Denn ist die Wahrheit nicht auch ein Wertbegriff, nicht ganz besonders ein Wertbegriff? Müßte man nicht, um konsequent zu sein, eine Weltanschauung auch „jenseits von wahr und falsch" ausbilden, das heißt mit anderen Worten auf alle und jede Weltanschauung verzichten, nur die flüchtige Ansicht und Laune des Augenblicks übrig lassen? Eine empirische Wirklichkeit hat das Falsche genau so gut, wie das Wahre, beides steht, psychologisch angesehen, auf völlig gleichem Boden. Wer das eine über das andere erhebt, wer Wahrheit und Illusion unterscheidet, wer gar mit lebhaftem Affekt die vermeintliche Wahrheit gegen einen vorgefundenen Stand der Dinge durchzusetzen sucht, der ist über das bloß faktische Nebeneinander der einzelnen Erscheinungen, wie es die äußere Natur bietet, weit hinaus. Jenes alles aber thut der Naturalist. In Wahrheit kann er sich dem Dilemma nicht entziehen, entweder mit der Wahrheit einen Wertbegriff und damit auch einen weiteren Begriff des Guten aufzunehmen, oder auf allen Zusammenhang des Lebens, auf Wissenschaft, Überzeugung u. s. w. zu verzichten. Also entweder zum Idealismus zurück, um an seiner, zweifellos recht dringlichen Neugestaltung mitzuarbeiten, oder weiter vorwärts in eine mit aller Vernunft auch die Wahrheit zerstörende Sophistik hinein! Ein Drittes gibt es nicht.

Alles Geistesleben, so war sonst die Überzeugung, zeigt ein Vermögen, Gesamtgrößen innerlich gegenwärtig zu halten und die bloße Punktualität der Existenz zu Gunsten eines Lebens aus dem Ganzen und für das Ganze zu überwinden. Das erweist sich in mannigfacher Verzweigung. Im Handeln erscheint als Aufgabe eine Unterordnung unter die Gemeinschaften der Familie, des Staates, der Menschheit; ohne Hineinversetzung der Empfindung in andere Wesen keine Liebe, kein Mitleid, keine innere Teilnahme am Schicksal und Thun der Genossen. Der Intellekt aber schreitet über die bloße Verknüpfung einzelner Vorstellungen hinaus zu den allgemeinen Größen der Begriffe, er ergründet Gesetze, er sucht Begriffe und Gesetze zum Ganzen eines Systems zu verbinden, und sieht im Licht dieser allgemeinen Größen und Zusammenhänge die nächste Wirklichkeit. Endlich die Größen, die in allumfassender Weise unser Sein bezeichnen, Begriffe wie Ich, Persönlichkeit, Individualität, sie mögen ihren näheren Inhalt erst in der Berührung mit der Mannigfaltigkeit des Einzelnen entwickeln, ihrem Wesen nach stehen sie über aller Zusammensetzung. Das alles muß dem konsequenten Naturalismus mit seiner Zerlegung der Wirklichkeit in lauter kleinste, gegeneinander gleichgültige Größen als leere Illusion gelten; ein Interesse eines Punktes für einen anderen ist von hier aus ebenso mystisch wie eine gegen die einzelnen Eindrücke selbständige Denkfunktion. Was alles damit wegfällt, ist sonnenklar; man kann den Konsequenzen ausweichen, nicht aber ihre Notwendigkeit aufheben. Wiederum aber begegnet es dem Naturalismus, eben dessen für seine eigene Entfaltung zu bedürfen, was er prinzipiell verwirft. Denn was er im Einzelnen unternehmen mag, seinen Nachdruck erhält es erst als Erweisung eines Prinzipes; wie könnte er überhaupt eine Macht in der Kulturbewegung werden, ohne als Ganzes aufzutreten, allgemeine Begriffe zu entwickeln und ihnen die Mannigfaltigkeit der Eindrücke zu unterwerfen? So bestätigt sein eigenes Aufsteigen die Wirklichkeit dessen, was er für bloße Einbildung erklärte.

Dem Problem der Ganzheit ist verwandt das der Innerlichkeit. Die Entwickelung einer selbständigen Innerlichkeit wurde sonst am Geistesleben geschätzt; es schien, als ob sich hier ein

eigener Lebenskreis bilde, der neue Größen und Güter aufbringe und mehr und mehr den von außen zuströmenden Eindrücken eine umwandelnde Kraft entgegensetze. Bei sich selbst glaubte das Geisteswesen in der Bildung eines Charakters, der Gestaltung von Gesinnung und Überzeugung eine unvergleichliche Aufgabe zu finden und damit über alles Verhältnis zur Umgebung weit hinauszuwachsen. Dies alles scheint durch den Lauf der Weltgeschichte bei allen Rückfällen als Großes und Ganzes in sicherem Aufsteigen, immer mehr wird die Außenwelt zum bloßen Schauplatz des Geisteslebens, immer mehr verlegt sich ihre Bedeutung in das, was sie für die Entwickelung dieses Lebens leistet; die ganze Geschichte läßt sich ihrem Kern nach betrachten als die fortschreitende Herausarbeitung einer Innenwelt. Der Naturalismus muß sich dem allen als einer Verirrung entgegenstellen. Denn das Naturbild, dem er seine Begriffe entlehnt, kennt ein Inneres in keinem anderen Sinn als dem einer im Gleichgewicht gehaltenen und dadurch in ihrer Wirkung gehemmten Kraft; ein Inneres in seelischer Bedeutung ist hier eine durchaus mystische Größe, ein *asylum ignorantiae*, eine völlige Durchbrechung jenes Gewebes äußerer Beziehungen, das hier die Wirklichkeit ausmacht. Kraftentwickelung gegenüber der Umgebung, das müßte hier das ganze Leben des Menschen sein, ja es müßte seine Existenz sich ganz in jene Beziehungen hineinlegen; alle Bewegung ginge hier nach außen, auf die Leistung; was sich nicht in Leistung umsetzt, das wäre durchaus verloren, eine Gesinnung hätte nur als Vorbereitung der Leistung einen Wert und würde damit etwas ganz anderes, als weswegen wir sie zu schätzen pflegten.

Wie einer solchen Umsetzung in ein mechanisches Natursystem der Thatbestand des Lebens einen unüberwindlichen Widerstand leistet, mag wiederum unerörtert bleiben. Aber auch hier sei daran. erinnert, wie der Naturalismus selbst sich der ihm feindlichen Gedanken bedient und bedienen muß. Den Menschen in jenes System der Beziehungen völlig hineinziehen kann er nur, indem er seine Überzeugung und Arbeit dafür gewinnt. Daraus erhellt schon, wie im Lebensprozeß der Mensch nicht bloß einen Sammelpunkt von Beziehungen bedeutet, sondern wie hinter allen Beziehungen ein thätiges Selbst steht,

das in ihrer Entfaltung sich selbst erlebt und erhöht. Damit erscheint eine die Mannigfaltigkeit von innen her umspannende Einheit, unter ihrem Zwange muß das Leben aus aller Richtung nach draußen immer wieder zu sich selbst zurückkehren. Kurz die Innerlichkeit ist — mit oder ohne gnädige Erlaubnis des Naturalismus — einmal da und läßt uns von sich aus die Welt und auch die Natur erleben. Daß aber, wenn ein solches Erleben von innen her sich mit aller Mühe und Kunst nicht verdrängen läßt, zur Befriedigung des Daseins alle Beziehungen nach draußen nicht genügen, kam schon bei anderer Gelegenheit zur Sprache. Ein Selbst, das die Kraftentfaltung als Steigerung seiner empfindet und schätzt, kann, ja muß das Ganze überdenken, nach seinem Sinn fragen, von ihm eine innere Förderung verlangen. Solchem Problem aber ist der Naturalismus in keiner Weise gewachsen, er muß daher mit einer grellen Dissonanz enden, mit allem seinen Lebensdrange schließlich in einen völligen Pessimismus umschlagen. Nichts rächt sich stärker, als eine Unterdrückung der eigenen Natur des Menschen, und dieser gegenüber ist der Naturalismus recht eigentlich ein System der vollendeten Unnatur.

Aber, hören wir einwenden, du nimmst die Sache zu schroff, der Naturalismus in so extremem Sinne ist nur das Bekenntnis einer kleinen Fraktion, überwältigende Werke hat diese auch noch nicht hervorgebracht, der allgemeine Zug der Kultur sträubt sich entschieden dagegen, diesen Weg zu Ende zu gehen. Gewiß, wir vergessen nicht, daß die Menschen — vielleicht zum Glück für sie selbst, aber jedenfalls zum Unglück für die geistige Arbeit — meist inkonsequent sind, daß sie einem vagen Impulse bereitwillig nachgeben, aber eine kräftige Ausprägung wie die Pest scheuen, daß sie sich ein Stück Weges gern mitnehmen lassen, solange sich alles recht glatt und angenehm, recht „zeitgemäß“ ausnimmt, daß sie aber schleunigst die Sache von sich abzuschütteln suchen, sobald unliebsame Konsequenzen bemerklich werden und Opfer notwendig scheinen. Aber die einmal dabei heraufbeschworenen Gedanken lassen uns nicht so leicht wieder los, sie treiben uns weiter auch gegen das eigene Wissen und Wollen. Hätte der Naturalismus nicht einen solchen Zug

der Zeit hinter sich, wie kommt es, daß er mit seinen in Wahrheit nicht überwältigenden Leistungen eine so große Rolle in der Zeit spielt, daß er ebendasselbe große Publikum, das sich so gegen ihn bekreuzigt, fortwährend zu beschäftigen, lebhaft zu „interessieren" nicht aufhört? Doch wohl, weil von ihm ähnliches gilt, was im 18. Jahrhundert von Helvetius gesagt wurde: *C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde.*[1]

Solche verworrene und innerlich unwahre Lage fordert einen unermüdlichen Kampf gegen alles, was den großen Gegensatz verschleiert, sowie gegen alles, was in jene verhängnisvolle Bahn einlenkt, ohne es selber recht zu wissen und zu wollen. Und das geschieht ohne Zweifel in der Art, wie ein breiter Strom der öffentlichen Meinung alles, was in der Naturwissenschaft geschieht und was auf diesem eigenen Gebiete ebenso wahr wie groß ist, ohne weiteres über alle Wirklichkeit ausdehnt und zur Richtschnur für das ganze Denken und Leben macht. Naturwissenschaftliches Verfahren und naturwissenschaftliche Begriffe für alles Erkennen, in der Philosophie nur soviel Wahrheit als sie zur Naturwissenschaft wird, weiter aber eine naturwissenschaftliche Kultur, eine Bildung des Menschen nicht sowohl durch den Geistesgehalt der Geschichte als durch die Naturwissenschaften, als könnten diese mit allem was sie an Kräften und Fertigkeiten entwickeln, je so zum Innern der Seele sprechen, je so vom Ganzen zum Ganzen wirken, wie es die Schöpfungen des Geistes vermögen. Als sich die Neuzeit der Scholastik glücklich so weit entwunden hatte, um die Welt mit ihrem Reichtum unbefangen selbst anzusehen, da fügte man gern dem Titel wissenschaftlicher Werke die Worte hinzu *juxta propria principia.* Jene unter uns um eine Einengung des Horizontes Beflissenen könnten überall, wo sie geistige Dinge in naturwissenschaftliche Methoden zwängen, *juxta impropria principia* zum Motto wählen.

Dabei gibt sich jene naturalistische Richtung als etwas völlig selbstverständliches, auch für eine mäßige Intelligenz kaum verkennbares, während es doch einer unparteiischen Betrachtung keineswegs so ausgemacht gelten kann, ob nicht der Weltprozeß

[1] S. Buckle, Gesch. d. Civilis. in England, übers. von Ruge, I, 324.

in seiner Fortentwickelung zum Geistesleben eine neue Stufe erreicht, die mit eigentümlichem Inhalt auch eine eigentümliche Behandlung verlangt. Aber das ist ja die Art jener herabziehenden Massenwirkungen, das völlig Problematische als unbestreitbar zu geben und damit schwache Gemüter einzuschüchtern. Die großen Forscher selbst stehen solchem Treiben gänzlich fern. Wer die Wege bahnt, kennt die Mühen, die Gefahren, die Schranken unserer Arbeit; er weiß, wie viel Dunkel um uns bleibt; er schätzt vor allem die geistige Freiheit wie für sich, so für die anderen. Dem Troß hingegen, der den Spuren der anderen nachgeht und gebahnte Wege vorfindet, ist alles leicht und selbstverständlich; er kennt keine offene Fragen, keine anderen Möglichkeiten; auf seine Dienstbarkeit stolz, kann er die Freiheit nicht achten. Daß dieser Troß heute so mächtig angeschwollen ist — auf wissenschaftlichem Gebiet vornehmlich durch ein Zusammenwirken von Halbbildung und Spezialismus —, und daß er seine Stimme so laut erheben darf, das hört zu den Hauptmißständen der Zeit, und das gibt auch dem Naturalismus eine Macht weit über sein geistiges Vermögen. Daß von ihm heute ein starker Druck auf die Freiheit und Weite der geistigen Existenz ausgeht, das sollten wir mehr beachten und energischer abweisen, als es zu geschehen pflegt. Der Druck von dort aus braucht gar nicht geringer zu sein als der hierarchische des Mittelalters, weil er nicht religiöser, sondern intellektueller Art ist, und nicht von einer sichtbaren Autorität, sondern von den unsichtbaren Massenwirkungen einer sogenannten öffentlichen Meinung ausgeht. Damals galt als Sünde wider den heiligen Geist, von der keine Lösung möglich, der Zweifel und die Auflehnung gegen die Kirche, heute gilt einem breiten Strom der Zeit als solche Sünde, die unrettbar zur intellektuellen Verdammnis führt, der Zweifel an der alleinseligmachenden Kraft der Naturwissenschaften.

Die Menschheit hat die mittelalterliche Scholastik überwunden, sie wird auch die moderne überwinden. Derartige Einengungen und Erstarrungen des Lebens sind einmal für die menschliche Lage unvermeidlich. Große Ideen und geistige Umwandlungen werden von jenem Durchschnittsbewußtsein, das sich so gern zum Herrn aller Dinge aufwirft, höchst ungenügend erfaßt. Nicht in

der Jugendfrische des Schaffens und im Ganzen ihres Wollens, sondern in einzelnen abgeleiteten Folgen sind die Ideen hier gegenwärtig; nicht ferner als Teile einer unendlichen Welt des Geistes, sondern als in sich ruhende, für sich fertige, alles andere ausschließende Größen. So entstehen Trübungen und Nebel, und sie können sich so verdichten, daß das Licht der Ideen nur matt durchzudringen vermag. Das etwas anders gerichtete Wort Goethe's läßt sich auch hierher ziehen (Wke letzt. H. 49,40): „Jede große Idee, sobald sie in die Erscheinung tritt, wirkt tyrannisch; daher die Vorteile, die sie hervorbringt, sich nur allzubald in Nachteile verwandeln." So erfolgt immer wieder, und zwar als Begleiterscheinung des Großen, eine Verengung des Lebens, eine Partikulargestaltung der Kultur; immer von neuem gilt es, dagegen die universale Lebensaufgabe, die Bildung des ganzen Menschen, die freie Stellung zur Gesamtheit der Wirklichkeit, das Gleichgewicht der Lebensstimmung aufrecht zu erhalten. So gilt es auch heute der neuesten Form der Einengung und Verkümmerung des Daseins mannhaft zu widerstehen. Die Philosophie speziell hat nicht deshalb mit solcher Mühe das Magdverhältnis zur Theologie gelöst, um unter weit ungünstigeren Bedingungen die Magd der Naturwissenschaften zu werden. Indem sie ihre volle Selbständigkeit wahrt, muß sie eine Hauptaufgabe darin finden, die geistige Freiheit gegen allen Druck zu verteidigen, woher er auch komme, und ob er sich auch im Namen der Freiheit einführe.

Mechanisch — organisch.

Die Entscheidung über die Begriffe mechanisch und organisch gehört zum guten Teil in die Spezialforschung, aber auch eine allgemeinere Betrachtung kann unmöglich an ihnen vorbeigehen. Daß aber hier eigentümliche Verwickelungen stecken, verrät schon ein merkwürdiger Zwiespalt im Sprachgebrauch. Wir tadeln überall ein mechanisches Verfahren und verlangen zugleich nachdrücklich, daß wenigstens alle naturwissenschaftliche Erklärung streng mechanisch erfolge; wir begleiten organisch mit günstigem Affekt, wo wir von organischem Zusammenhang und organischer Entwickelung sprechen, aber wir sträuben uns gegen eine ernstliche Verwendung zu wissenschaftlicher Erklärung. Die Geschichte der Termini wird solche Verwickelung lösen, die Geschichte der Begriffe aber den heutigen Stand begreiflich machen. So sei hier der Geschichte besondere Aufmerksamkeit zugewandt.

Die Ausdrücke mechanisch und organisch sind alt und ebenso die Begriffe, aber es hat lange gedauert, bis sich die beiden fanden. Mechanisch erscheint als technische Bezeichnung einer Disziplin, übrigens wie ein eingebürgerter Ausdruck, bei Aristoteles (*ἡ μηχανική, τὰ μηχανικά*), unter seinem Namen geht eine spätere Schrift *μηχανικά*.[1] Es handelt sich dabei um die Kunst der Erfindungen, die Herstellung von Maschinen, die angewandte Mechanik. In diesem Sinn ging das Wort durch die Jahrhun-

[1] In dieser Schrift wird der Ausdruck so erklärt: *Ὅταν δέῃ τι παρὰ φύσιν πρᾶξαι, διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης. διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν* (Aristot. 847a 16).

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

derte und Jahrtausende, und dieser Sinn liegt auch zu Grunde, wenn es seit Descartes Bezeichnung einer eigentümlichen Naturerklärung wird. Es galt zu fixieren, daß die Bildungen der Natur nicht durch eine innere Triebkraft des Ganzen, sondern durch das Zusammentreten kleinerer von Haus aus bewegter Stoffteilchen zustande kommen, und dafür scheint die menschliche Kunstfertigkeit mit ihrer Herstellung von Maschinen — man denkt zunächst an die Uhr — eine durchaus zutreffende Analogie zu bieten. Die Werke der Natur unterscheiden sich von denen des Menschen nur durch ihre unermeßliche Feinheit; so bedeutend der Abstand, er ist quantitativ, nicht qualitativ.[1] In allgemeinen Gebrauch dürfte der Ausdruck mechanisch namentlich durch den Chemiker und Philosophen R. Boyle gekommen sein, der ihn besonders liebte und gern auf dem Titel seiner Werke verwandte.

Bei Descartes ist die mechanische Erklärung das Prinzip einer exakten Naturbegreifung; eine metaphysische Theorie von den letzten Gründen des Seins damit bieten zu wollen, lehnt er selbst entschieden ab und zieht zugleich eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und Demokrit.[2] In der Naturwissenschaft erhielt dann der Begriff mechanisch sehr verschiedene, bald strengere bald laxere, bald gröbere bald feinere Fassungen, es war viel Diskussion darüber, die hier vorzuführen unmöglich ist. Im 18. Jahrhundert begann der Ausdruck sowohl das seelische Gebiet als das Ganze der Wirklichkeit zu erobern. Zunächst frei-

---

[1] Descartes sagt (*princ. philos.* IV, 203): *Nullum aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant.* Demnach würde jede Verfeinerung der Maschinen den Unterschied zwischen Natur und Kunst verringern.

[2] Die wichtigste Stelle dafür findet sich *princ. philos.* IV, 202: *(Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio; deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro; tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo* ff.

lich bedeutet eine mechanische Erklärung seelischer Vorgänge nichts anderes als ihre Ableitung aus materiellen Bedingungen, dann aber erfaßt jene Bezeichnung auch das eigene Innere der Seele, erst bildlich, dann dogmatisch;[1] bei Herbart ist diese Vorstellungsweise völlig sicher eingebürgert.[2] Auf ein Gesamtbild vom Wirklichen aber erstreckt sich der Begriff, wenn ihn Kant (V, 101 Ausg. v. Hart.) überträgt auf „alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müßten". So wird schließlich mechanisch zum Schlagwort für eine Art der Weltbegreifung.

Auch organisch begegnet uns zuerst bei Aristoteles, dem großen Sprachbildner. Es bedeutet dort aber, gemäß seiner Ableitung von *ὄργανον*, Werkzeug, zunächst nichts anderes als werkzeuglich, diese Bedeutung liegt auch vor, wenn der Körper organisch genannt wird. Zugleich aber werden innerhalb seiner organische Teile von anderen unterschieden, und bei mannigfachen Schwankungen der Terminologie beharrt als durchgehend die Vorstellung, daß die organischen Teile aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzt sind. Die Ausdrücke organisch und mechanisch bedeuten hier demnach ziemlich dasselbe, es giebt bei Aristoteles Stellen, wo *ὀργανικῶς* kaum anders als mit mechanisch übersetzt werden kann. Diesen Sinn behielt das Wort unverändert durch Mittelalter und Neuzeit hindurch bis in das 18. Jahrhundert.[3] Lag dabei alle Vorstellung einer Be-

---

[1] In der bekannten Erörterung Lessing's über Wieland heißt es (im 7. Brief der Litteraturbriefe): „Wenn diese Veränderung durch innere Triebfedern, (mich plump auszudrücken) durch den eigenen Mechanismus seiner Seele erfolgt ist."

[2] Herbart (III, 255) erklärt es als Aufgabe, „den Organismus der Vernunft aufzulösen in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehung nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden".

[3] Der letzte bedeutende Ausläufer der Scholastik, Suarez (1548—1617), sagt (*de anima* I, 2, 6): *Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur.* Noch für den Sprachgebrauch der Wolffischen Schule bezeugt Baumeister: *Corpus dicitur organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est.*

wegung und Gestaltung von innen her fern, so kann es gar nicht befremden, wenn die neu auftretende mechanische Theorie auch die organische Gliederung glaubte mit ihren Begriffen umspannen zu können, und wenn noch das 18. Jahrhundert organische (natürliche) und Kunstmaschinen Einem Hauptbegriffe unterordnete. Von organischen Maschinen zu sprechen, das hatte damals gar nichts auffallendes. Erst der deutsche Humanismus mit seinem Verlangen nach einem inneren Leben der Dinge dürfte die Wendung zu der jetzt üblichen Bedeutung durchgesetzt haben. Kant steht hier mit seinen scharfen Begriffen und Unterscheidungen voran, aber auch Herder, Jacobi u. A. verdienen Erwähnung.[1] Von den Lebewesen der Natur dehnte sich die neue Bedeutung rasch aus, sowohl auf das gemeinsame Leben der Menschheit in Gesellschaft, Geschichte, Recht u. s. w. als auf das große Weltall. Organisch wird vornehmlich ein Lieblingswort der Romantik, aber es dringt über die Schule weit hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch. Mechanisch und organisch aber, am Ausgangspunkte ziemlich gleichbedeutend, bilden nun den schroffsten Gegensatz und dienen bis in die neueste Zeit zur Bezeichnung feindlicher Hauptrichtungen der Weltanschauung.[2]

Der sachliche Gegensatz, der jetzt in dieser Weise formuliert wird, ist uralt, für das klassische Altertum genügen die Namen Demokrit und Aristoteles. Auf der Höhe des griechischen Schaffens hat aber die organische Lehre — um sie in Kürze so zu nennen — entschieden die Oberhand. Die Gedankenrichtung geht damals gemäß ihrer synthetischen und künstlerischen Art vom Ganzen zu den Teilen, vom Lebendigen zum Leblosen. Die Vorstellung — nicht den Ausdruck — des Organismus dafür

[1] Kant definiert (V, 388 Hart.): „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." S. 386 heißt es: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine; denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert)". Jacobi (Hume 172): „Um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es notwendig sein, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor den Teilen zu denken." Sachlich war das alles nur eine schärfere Formulierung aristotelischer Gedanken.

[2] So z. B. bei Trendelenburg, s. Logische Untersuchungen (3. Aufl.) II, 142 ff.

einzubürgern, dazu hat niemand mehr beigetragen als Aristoteles, wie er auch zuerst den Gedanken klar aussprach, daß bei einem organischen Wesen das Ganze den Teilen vorangehe.[1] Die Vorstellung erstreckt sich sofort über ihr nächstes Gebiet hinaus auf den Staat und auf das Weltall, bald auch — freilich erst nach Aristoteles — auf das Ganze der Menschheit. Überall empfahl sie sich dem nächsten Eindruck durch erhebliche Vorzüge. Ein Ganzes alle Mannigfaltigkeit umfassend und von innen her belebend, die einzelnen Teile als Glieder in Schicksal und That aufeinander angewiesen, dabei aber jeder einzelne berechtigt zu dem Bewußtsein, im Ganzen etwas eigentümliches und an seiner Stelle unersetzliches zu bedeuten. Bei dem Gedanken, daß der Einzelne nicht bloß ein Teil (*μέρος*), sondern ein Glied (*μέλος*) des Weltalls sei, verweilt das spätere Altertum mit Vorliebe. „Ich bin ein Glied des Ganzen der Vernunftwesen", diese Überzeugung tröstet einen Marc Aurel in allen Gefahren und Dunkelheiten des Lebens. Vom Altertum fließt jene Vorstellungsweise in das Christentum ein, nur daß hier die religiöse Gemeinschaft voransteht.[2] Sie befestigt sich später zu dem Gedanken von der Kirche als dem mystischen Leibe (*corpus mysticum*) Christi. Sie beherrscht aber auch die mittelalterlichen Lehren von der Gesellschaft und bildet ein wichtiges Stück des gewaltigen Ordnungssystems, worin jene Zeit ihre Höhe findet.[3] So bringt das Ganze der Überlieferung sie in mannigfachster Verzweigung an die Neuzeit.

Die Neuzeit aber hat ihre geistige Selbständigkeit zum guten

---

[1] Pol. 1253a 20 heißt es: *Τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην· διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη.*

[2] Bezeichnend für den griechischen Ursprung dieser Vorstellungsweise ist die Thatsache, daß unter den Evangelien sie nur das Johannesevangelium bietet (Weinstock und Reben), das stark unter griechischen und philosophischen Einflüssen steht.

[3] Die Analogie zwischen dem Staat und dem Körper bleibt hier nicht beim allgemeinen Gedanken stehen, sondern wird nicht selten bis ins Einzelne ausgeführt. Für jeden Staatsteil ein entsprechendes Körperglied aufzuweisen, unternahm zuerst Johann von Salisbury, s. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 549.

Teil im Kampf gegen jene organische Lehre gewonnen. Wissenschaft und Leben wirkten hier einmütig nach gleicher Richtung. Dort das Verlangen nach einer präzisen Begreifung der Wirklichkeit, und eine solche schien nur möglich bei energischer Auflösung des Gesamteindrucks in seine einfachsten Elemente und einem Aufbau aller Zusammenhänge von diesen aus; für das Leben aber war es die Entwickelung des Individuums zu größerer Selbständigkeit, welche zu einer Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse von den Einzelnen her drängte. Die organische Lehre erschien dort als eine verworrene, halb bildliche Vorstellung, die weder klare Begriffe gestatte, noch der Wirklichkeit entspreche; hier dagegen als eine drückende Fessel, die das zur Freiheit erwachte Individuum abschütteln müsse. So ist die Bewegung des modernen Lebens ein fortschreitender Sieg des Mechanismus — in dem weitesten Sinne eines Verstehens und Wirkens aus den Kleinkräften — über die organische Lehre. Von jener Wendung zum Mechanischen ist die moderne Technik mit all ihren Triumphen unzertrennlich; die Gestaltung der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in diesem Sinne ist namentlich von England aus (Locke, A. Smith u. A.) in enger Verbindung mit einem stolzen Bewußtsein von Kraft und Freiheit durchgesetzt.

Aber wie diese Leistung die Höhe der Aufklärungszeit bildet, so wird sie vornehmlich auch von der Gegenbewegung betroffen, welche wider jene aufkommt, nirgends mit mehr geistiger Kraft als im deutschen Humanismus. In völliger Umwälzung der Lebensstimmung gelangt nun wieder zum Übergewicht das Verlangen nach einem inneren Ganzen, nach wesentlichen Zusammenhängen, nach einer ursprünglicheren und reineren Natur gegenüber der künstlichen und seelenlosen Art, als welche jetzt das Leben und Treiben der Aufklärung erschien. Wie diese Bewegung überhaupt das klassische Altertum zur Hilfe heranzog, so ward auch der antike Begriff des lebendigen Ganzen wieder aufgenommen; die Wiedererweckung der organischen Lehre ist selbst ein Stück der neuesten Renaissance, ein Stück des Sieges einer künstlerischen über die exakt wissenschaftliche Weltanschauung. Aber wie sonst, so sind auch hier erhebliche Fort-

bildungen unter dem Einfluß der modernen Ideen unverkennbar. Erschien den Alten das Organische zunächst als eine Ordnung des Seins, die ein für allemal vorhanden, so wird jetzt weit mehr das Werden unter diese Idee gestellt. Einen besonderen Zauber gewinnt jetzt der Gedanke, daß überall in der Welt, vornehmlich aber im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben, das Werden von innen her, aus einem sicheren Grunde der Natur, nicht stoßweise sondern in ruhigem Fortgang, nicht durch künstliche Reflexion, sondern durch einen seiner selbst erst allmählich innewerdenden Naturtrieb, nicht von den Individuen mit ihren kleinen Interessen und ihrer Gleichgültigkeit gegeneinander, sondern aus der Seele und Kraft eines Ganzen erfolge. Der Vorrang einer organischen Lehre gegenüber einer mechanischen schien hier ebenso unbestreitbar wie der Vorrang des Lebendigen vor dem Leblosen. So die romantische Auffassung von Geschichte, Staat und Recht, so eine künstlerische Anschauung der Natur, unter den Philosophen bei keinem mehr als bei Schelling. Für uns Späteren, die wir aus dem Bannkreis dieser Bewegung herausgetreten sind, ist ebenso einleuchtend, wie viel berechtigtes und anregendes hier im allgemeinen Gedanken lag, namentlich gegenüber der Aufklärung, als daß dieser Wahrheitsgehalt an eine höchst problematische, ja verfehlte Ausführung gebunden wurde. Gegen jene Vorstellung eines „naturwüchsigen" Werdens aus dem Ganzen haben sich durch die ganze Ausdehnung der Wirklichkeit Erfahrungen über Erfahrungen erhoben. Eine nähere Durchforschung der Geschichte zersprengte jenes Bild der Romantik, das sich der unmittelbaren Empfindung so eingeschmeichelt hatte. Unverkennbar wurde ein Zusammenwirken und Sichdurchkreuzen verschiedener Faktoren, viel Diskontinuität im Geschehen, gegenüber der dort behaupteten unbewußten Entwickelung zur Vernunft aber eine große Macht sowohl der überlegenden Reflexion als der blinden und zerstreuten Thatsächlichkeit. Die Natur aber, die vornehmlich als ein Reich harmonischer Ordnung und mühelosen Bildens gepriesen war, erwies sich der modernen Entwickelungslehre als ein Schauplatz unablässigen und unbarmherzigen Kampfes zwischen den um ihr Dasein ringenden Individuen. Auch die gewaltigen Fortschritte exakter Erkenntnis in der Physik

und Chemie wirkten mächtig zu einer Wendung. — So erhielt wieder die entgegengesetzte Strömung die Oberhand. In der Naturwissenschaft ward die mechanische Lehre strenger durchgeführt als je zuvor; zur Aufgabe ward es, auch die Bildung und Entstehung der organischen Wesen auf die allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetze zurückzuführen. Daß der Begriff des Mechanischen nur genügend weit gefaßt zu werden brauche, um solcher Aufgabe gewachsen zu sein, das hat unter den Philosophen mit besonderem Nachdruck Lotze vertreten. Weniger stark war der Rückschlag bei der Geschichte und den Geisteswissenschaften. Denn alle Abweisung des Spezifischen der organischen Lehre konnte die Anerkennung eines Kernes von Wahrheit in ihr nicht hindern. So geriet man hier in eine zwiespältige Stimmung, die auch den Sprachgebrauch schwankend machte. Nicht selten findet sich in derselben Schrift die organische Lehre im engeren Sinne nachdrücklich zurückgewiesen, das Wort organisch aber mit Vorliebe verwandt. Immerhin ward die Lehre der Romantiker weit zurückgedrängt.

Aber nun geschah etwas merkwürdiges: eben in dem Augenblick, wo der Sieg des Mechanischen über das Organische entschieden dünkte, hat dieses eine neue Fassung angenommen und ist in ihr siegreich vorgedrungen. An die Stelle der bisherigen spekulativ-künstlerischen Form der organischen Lehre trat nun eine empirisch-naturwissenschaftliche; die Wirklichkeit selbst schien bei genauerer Beobachtung die mechanischen Begriffe oder doch einen raschen Abschluß bei ihnen zurückzuweisen. In der Naturwissenschaft war es die mächtig wachsende Erkenntnis der eigentümlichen Vorgänge am lebendigen Stoff, waren es die Untersuchungen über die Zelle mit ihren wunderbaren Funktionen, über die Kontinuität des Lebens u. s. w.,[1] welche die Zurückführung des Lebendigen auf die allgemeinen Naturgesetze zum mindesten in weiteste Ferne rückten. Es erwuchs eine neue, höhere Art des Vitalismus, nicht gerade im Gegensatz, aber doch nicht überall in einfachem Anschluß an den Mechanismus.

---

[1] Eine kurze und lichtvolle Übersicht der hier eingetretenen Wandlungen bietet Rindfleisch, Ärztliche Philosophie. 1888. S. 10 ff.

Auch in der Gesellschaftslehre entwickelte sich eine organische Lehre empirischer Art. Die Überzeugung gewann immer mehr Boden, daß die Erfahrung keineswegs eine Entstehung der Gesellschaft aus isolierten Individuen zeigt, sondern daß von Anfang an die Einzelnen einem Gewebe von Beziehungen angehören, daß der geschichtliche Fortschritt jenes Gewebe nicht erst hervorbringt, sondern im Laufe der Zeit nur weiter verfeinert und differenziert. Es war namentlich der Gedanke der Teilung der Arbeit, der, durch die Kulturbewegung selbst zu unvergleichlich größerer Bedeutung und Eindringlichkeit gebracht, den Zusammenhang eines Systems und das wechselseitige Angewiesensein der Einzelnen auf einander klar und überzeugend verkündete. Der Einzelne ist und vermag mit seiner Arbeit für sich allein gar nichts, ununterbrochen muß sich sein Wirken ins Ganze erstrecken und sein Leben von dort die Bedingungen und Mittel der Existenz empfangen. Die Analogie mit der Gliederung eines Lebewesens und der fortschreitenden Differenzierung im Reiche des Lebendigen liegt hier zu nahe, um nicht zur Verwendung einzuladen. So entwickelt sich die Lehre von dem sozialen Körper, dem wir alle angehören und als dessen Glieder wir in Wohl und Wehe solidarisch verbunden sind. Diese Vorstellung erlangt aber sehr verschiedene Grade der Ausführung; hier bleibt der Gedanke des Organismus im allgemeinsten Umriß, dort besteht die Neigung, ihn zu entfalten und physiologische Begriffe bis ins Detail auf das Gebiet der Soziologie zu übertragen. Nicht selten wird sogar versucht, aus dieser Gedankenrichtung ein Prinzip der Moral abzuleiten. Wie das einzelne Glied nicht gedeihen kann ohne ein Wohlbefinden des Ganzen, ja wie es gar keine gesonderte Existenz besitzt, sondern nur an und mit dem Ganzen lebt, so müßte der richtig verstandene Trieb der Selbsterhaltung zunächst auf das Ganze und dann erst auf den Einzelnen gehen. Die Selbsterhaltung des gesellschaftlichen Organismus wird das höchste Ziel; je mehr der Einzelne die Gebundenheit seines Lebens erkennt, desto mehr wird er jenes auch für sich anerkennen. So scheint die Wirklichkeit aus sich selbst eine Ethik zu erzeugen. Das Ganze dieser organischen Lehre hat am meisten Zustimmung bei den Sozialphilosophen, weniger schon

bei den eigentlichen Nationalökonomen und noch weniger bei den Juristen, namentlich den Romanisten, gefunden. Die Schwierigkeit, von dem gefälligen Gesamteindrucke der Lehre zu präzisen Begriffen fortzuschreiten, fällt hier zu stark in die Wage, um nicht gegen das Ganze Bedenken zu erregen.

So ist die Sache noch immer im Fluß. Stärkere und schwächere Wogen sind nach entgegengesetzter Richtung im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende über uns dahingegangen, gewisse Nachwirkungen ihrer aller läßt auch die heutige Lage deutlich erkennen. Die sachliche Entscheidung hängt aber mit dem materiellen Befunde der einzelnen Gebiete zu eng zusammen, als daß die Kritik der Begriffe mehr vermöchte als eine gewisse Orientierung über die allgemeinsten Forderungen der Arbeit.

Zunächst handelt es sich darum, wie sich heute der Gegensatz darstellt. Nach mannigfachen Erfahrungen und begrifflichen Erörterungen sind ohne Zweifel erhebliche Punkte aus dem Streite herausgetreten. Die Anhänger des Mechanismus können die stete Beziehung der Elemente auf einander nicht wohl verstehen ohne für ihr Zusammensein irgend einen gemeinsamen Hintergrund, irgend ein verbindendes Ganzes gelten zu lassen; die Freunde der organischen Lehre aber müssen darauf verzichten, die Mannigfaltigkeit des Einzelnen vom Ganzen her abzuleiten; eine gewisse Selbständigkeit des Ganzen wie des Einzelnen gegeneinander wird hier wie da anzuerkennen sein. Aber nun erfolgt eine Spaltung und zwar in der Richtung, daß der eine jenes Ganze vollständig im Hintergrunde hält, es nirgends in den Lebensprozeß selbst wirksam eintreten läßt, und es daher auch nicht zur Erklärung besonderer Vorgänge heranziehen will. Der andere dagegen erklärt jenes Eintreten für eine unleugbare Thatsache und verlangt daher auch eine entsprechende Erklärung. Ohne ein Zurückgreifen auf eine sich lebendig erweisende Macht des Ganzen scheint ihm die Wirklichkeit unverständlich. An diesen Punkt verlegt sich jetzt der Kampf; zur unbefangenen Würdigung der Sachlage wird aber vor allem nötig sein, die einzelnen Gebiete auseinander zu halten und jedem nach seiner Besonderheit sein Recht zu geben.

Beginnen wir vom Mechanismus, so ist hier vor allem erforderlich eine Scheidung einerseits zwischen Physik und Meta-

physik, andererseits zwischen Natur und Geistesleben. Als Prinzip der Metaphysik ist der Mechanismus in strengem Sinne, das heißt als ein alleiniges Erklären der Wirklichkeit aus starren und gegeneinander gleichgültigen Punkten, schlechterdings unzulänglich. Auch für die Natur würde eine derartige Grundlage in keiner Weise auslangen. Wie wäre die unverbrüchliche Gleichartigkeit des Geschehens, die in ihrer Gesetzlichkeit zum Ausdruck kommt, zu verstehen, bedeuteten in Wahrheit die Elemente der Wirklichkeit ganz isolierte Existenzen, lauter getrennte Inseln im Ozean des leeren Raumes, wären sie nicht vielmehr Teile einer einzigen irgendwie zusammenhängenden Welt? Und wie ließe sich die durchgängige Beziehung und Wechselwirkung begreifen, woraus der Naturprozeß selbst besteht, wären die einzelnen Punkte von Haus aus einander vollständig fremd? Wie könnte etwas ganz fremdes sich so eng verschlingen und einander so viel werden, wie es die Erfahrung aufweist? Kurz, auch die mechanische Naturwissenschaft bedarf des Hintergrundes hypermechanischer Prinzipien. Aber sofern diese Prinzipien bloßer Hintergrund bleiben, kann sie sich mit Fug und Recht eine mechanische nennen. Daß jenes aber möglich, daß alles Besondere der Erklärung ohne ein Zurückgreifen auf jene Prinzipien auskommt, das hat die neuere Naturwissenschaft durch ihre ganze Entwickelung erhärtet.

Die neuen Einsichten im Reiche des Lebendigen bringen darin, auch nach der Überzeugung der meisten beteiligten Forscher, keine wesentliche Änderung. Sie schieben die Lösung des Problems in weiteste Ferne und zwingen, den Begriff des Mechanischen auch innerlich weiterzubilden. Aber sie zwingen damit noch nicht zu einem Bruch mit dem Prinzip selbst. Die methodologische Erwägung wird unbedingt empfehlen, in dem noch nicht Durchschauten und scheinbar Unerklärlichen eher neue Kombinationen der allgemeinen Gesetze als eine völlig neue Ordnung zu vermuten; es ist richtiger, jenen Weg offen zu halten als einen bleibenden Riß durch die Natur zu machen. Freilich sollte dabei in keiner Weise verdunkelt werden, daß die Unterwerfung der Organisation des Lebendigen unter die allgemeinen Gesetze keineswegs eine Erklärung des Lebens selbst enthält. Dieses bleibt

immer für den Mechanismus ein ungeheures Rätsel und eröffnet eine neue Betrachtung der Dinge. Jene beiden Fragen in Eins zusammenwerfen kann nur eine Vermengung von Existenzform und Wesen eines Dinges, wie sie nicht dem kritischen Naturforscher, wohl aber dem materialistischen Naturphilosophen eigen ist.

Schon die Unerklärlichkeit des Lebens vom Mechanismus her läßt bei der Innenwelt eine andere Art des Geschehens erwarten. In Wahrheit erscheint eine solche schon bei der elementaren Form des Seelenlebens mit seinem Bewußtsein. Denn Vorgänge, die als bewußte zusammentreffen, stehen in einem anderen Verhältnis als dem eines bloßen Nebeneinander, in der Bewußtheit selbst liegt eine gewisse Zurückbeziehung auf eine Einheit. Noch mächtiger erweist sich die Einheit in der geistigen Arbeit, besonders durchsichtig im Denkprozeß mit seinen Funktionen. Das Einzelne wird hier umspannt von einem Ganzen und innerhalb seiner inhaltlich aufeinander bezogen. Es bleibt nicht liegen, wie es eintritt, sondern es erfährt eine Bearbeitung und Weiterbildung. Auch kann hier das eine mit dem anderen in Widerspruch geraten und wenn keine Ausgleichung erfolgt, weichen müssen; eben das bezeugt aber ein Verlangen nach innerem Zusammenhange. — Das Verhältnis der Merkmale eines Begriffes ist grundverschieden von dem der Teile eines sinnlichen Eindruckes, obwohl schon hier ein anderer Zusammenhang vorliegt als ihn aller Mechanismus bieten kann. Im Begriff erfolgt eine gegenseitige Bestimmung aller einzelnen Merkmale durcheinander; das aber wäre nicht möglich ohne einen umfassenden Denkakt, in dem sie zusammentreffen. Auch inhaltlich muß hier ein Ganzes von vornherein konzipiert sein, unmöglich läßt sich das Ganze als vom Einzelnen her und erst nachträglich entstanden denken. Was aber von den Elementen des Denkens gilt, das gilt auch von seinen Funktionen, vom Urteil durch die Schlußverkettung hindurch bis zum allumfassenden System. Uberall freilich eine Mannigfaltigkeit, die sich nicht von einem Punkte her erzeugen läßt, aber nirgends ein bloßes Nebeneinander, ein bloßes Aggregat; auf jeder Stufe überlegene Akte, welche ein Ganzes herstellen, innerhalb dessen sich dann das Einzelne gegenseitig determiniert

und miteinander weiterentwickelt. Bei dem allen liegt die bewegende Kraft keineswegs bloß in den einzelnen Elementen, vielmehr erfahren diese augenscheinlich eine Bearbeitung; woher aber soll diese kommen als aus der Einheit eines Ganzen? Überall wo versucht wurde, den ganzen Befund des Seelenlebens und der Innenwelt von einzelnen Elementen her durch allmähliches Ansammeln und Aufschichten zu verstehen, stand in Wahrheit ein zusammenhaltendes, richtendes, fortbildendes Wirken aus dem Ganzen im Hintergrunde und wurde in seinen Ergebnissen stillschweigend mit aufgenommen. Stellt sich aber dieser Überzeugung das Bedenken entgegen, daß mit der Einführung eines solchen Wirkens aus dem Ganzen der exakte Charakter der Psychologie gefährdet werde, so sei erwidert, daß unsere Begriffe und Methoden der Sache wegen da sind und nicht umgekehrt; sollen wir die Wirklichkeit kleiner und dürftiger fassen, als sie in Wahrheit ist, damit sie nur glatt und bequem in unsere Begriffe aufgehe? — Was aber von der Denkarbeit, das gilt nicht minder von allem Geistesleben. Ja, es läßt sich sagen, daß die Lebenserscheinungen einen geistigen Charakter nie von den einzelnen Elementen her, sondern nur als Glied umfassender Thaten, nur auf Grund von Gesamtakten erhalten. Die einzelne Leistung läßt sich als recht oder gut nur bestimmen aus der allgemeinen Idee eines Rechten und Guten, und die Handlung empfängt jenen Charakter nur, wenn wir mit dem Ganzen unserer Gesinnung darin zugegen sind. In dem allen hat das Ganze durchaus nicht bloß die Rolle des verborgenen Hintergrundes, wie sie ihm der Mechanismus zuweist.

Eine lebendige und wirksame Gegenwart des Ganzen ist aber nicht bloß in den allgemeinen Grundformen des Geistes angelegt, sie kommt zu einer gewissen Verkörperung auch im geschichtlichen Dasein. Es bilden sich — wie? das ist eins der schwierigsten aller Probleme — in Zeiten und Völkern Zusammenhänge von Überzeugungen und Bestrebungen, ein gewisses, wenn auch sehr ungleichmäßig ausgeführtes, geistiges Ganze. Unter dessen Einfluß steht alles besondere Wirken; je nach der Beschaffenheit der Zusammenhänge können dieselben Vorgänge einen verschiedenen Sinn annehmen und nach verschiedener Richtung wirken. Näher ist darüber bei anderer Gelegenheit zu handeln; hier

genügt es, an jene Bethätigung des Ganzen auch im geschichtlichen Leben zu erinnern.

Dies alles ist es, was dem Begriff des Organismus auf geistigem und geschichtlichem Gebiete ein Bürgerrecht zu geben scheint. Jedenfalls liegt im Geist, und nicht in der Natur, der eigentliche Ursprung der organischen Lehre; auch historisch würde sich bei etwas näherem Eingehen herausstellen, daß jene Lehre nicht, wie es zunächst den Anschein hat, von der Anschauung der sichtbaren Welt dem Geist zugeführt, sondern daß hier vielmehr eine aus der geistigen Arbeit stammende Anschauungsweise in die Natur hineingetragen und, nachdem sie dort eine eigentümliche Körperlichkeit und Anschaulichkeit gewonnen hatte, an den Geist zurückgebracht ist. Es war ein bloßer Umweg des Verfahrens, im Kern der Sache kam die geistige Arbeit aus dem eigenen Kreise nicht heraus.

Schon diese Beobachtung kann dagegen bedenklich machen, ob jene Thatsachen eines inneren Zusammenhanges und einer überlegenen Einheit im Geistesleben durch den Begriff des Organischen einen angemessenen Ausdruck erhalten. Was gewinnt eigentlich der Hauptgedanke auf jenem Umwege durch die Natur, durch jene Festlegung an gewissen Gegenständen der äußeren Erfahrung? Eine gewisse Körperlichkeit und Anschaulichkeit, wie wir sahen. Aber wird diese nicht zu teuer erkauft durch eine große Undurchsichtigkeit des dabei erhaltenen Begriffes, ja durch ein Eindringen unzutreffender und irreleitender Vorstellungen? Läuft nicht anschauliches und begriffliches hier durcheinander, und gilt nicht leicht für Klarheit des Begriffes, was nicht mehr ist als eine gewisse Eindringlichkeit der Anschauung? Entspricht der Begriff nicht mehr der antiken Denkweise mit ihrer Vermengung von Innerem und Äußerem, von Seelischem und Körperlichem als dem Stande der neueren Wissenschaft? Jedenfalls bildet jetzt der Bau der Lebewesen für die Naturwissenschaft das schwerste Rätsel, und von den philosophischen Definitionen, wie sie Aristoteles und, fügen wir hinzu, auch Kant und seine Nachfolger gaben, hat Lotze mit Recht gesagt, daß sie mehr das Rätselhafte des Eindruckes wiedergeben, als eine Erklärung enthalten. Ohne Zweifel bietet das Vorstellungsbild, was man

sich von dem organischen Wesen und Leben entwirft, manche Analogien für das geistige, im besonderen das geschichtliche und gesellschaftliche Leben. Wäre nur nicht mit dem Zutreffenden so viel Unzutreffendes auf's Engste verbunden! Beim Organismus, das heißt in dem Bilde, das die Vorstellung seiner Verehrer von ihm entwirft, ist der Bewegung ein festes Ziel und ein sicherer Weg vorgezeichnet, in eine abgemessene Ordnung als ein gegebenes Schema scheint alle Mannigfaltigkeit mühelos hineinzuwachsen. Für das geistige und geschichtliche Leben trifft diese Vorstellung offenbar nicht zu. Denn so gewiss hier die Arbeit am Einzelnen innerhalb eines Ganzen und unter allgemeinen Bedingungen steht, der nähere Inhalt des Ganzen ist nicht von vornherein gegeben, sondern zunächst in voller Unklarheit und nur mit unendlicher Mühe und durch unablässigen Irrtum hindurch zu erringen; Prinzip ist das Ganze nur im allgemeinsten Entwurf, in seiner Ausführung ist es durchaus Problem. Sodann enthält die geschichtliche Welt neben allem Wirken aus dem Ganzen auch ein Wirken vom Einzelnen her, auch eine Bewegung der Kleinkräfte in der Art des Mechanismus, ein bloß thatsächliches Zusammentreffen und Zusammenstoßen gegeneinander gleichgültiger Elemente, eine Summierung des Kleinen im Nach- und Nebeneinander zu Masseneffekten, kurz eine große Ausdehnung des Mechanismus, die natürlich mit der Bewegung aus dem Ganzen und von innen her hart zusammenstoßen muß. Ein solcher Kampf paßt wenig zu dem Weltbilde der organischen Lehre, und den Abzug müßte sie sich jedenfalls gefallen lassen, auch auf geistigem Gebiet nur einen Teil der Wirklichkeit zu beherrschen.

Aber das Einzelne mit seinen Verkettungen behauptet nicht nur gegenüber den inneren Zusammenhängen mehr Selbständigkeit und Wirksamkeit, als die organische Lehre ihm zugesteht, auch innerhalb der Zusammenhänge überschreitet es weit das Maß, das jene ihm anweist. Nach der dort waltenden Vorstellung geht das Einzelne ganz darin auf, ein Glied eines Ganzen zu sein, es wird seinem ganzen Dasein nach vom Ganzen umspannt, es richtet dahin all sein Wirken, es zieht all sein Leben aus dem Ganzen. Eine Selbständigkeit kann es hier nur haben im Verhältnis zu anderen Teilen, nie aber gegenüber dem Gan-

zen; ein Recht des Einzelnen oder irgendwelche Überlegenheit gegen das Ganze ist hier ein Unding.

Ein derartiges Aufgehen des Einzelnen in das gesellschaftliche Ganze würde aber thatsächlich höchstens für niedere Kulturstufen passen, die den Menschen mit seiner Umgebung verschwimmen lassen und noch keine Entwickelung eines selbständigen Innenlebens kennen; zu der Zeit, wo Aristoteles die organische Lehre von Staat und Gesellschaft aufstellte, war jener Stand längst überwunden, und es befand sich die innerste Überzeugung des Denkers selbst in einem schroffen Widerspruch mit seiner eigenen Theorie. Denn ebenderselbe Mann, der lehrte, daß der Staat früher sei, als der Einzelne, und daß der Mensch nicht sich selbst, sondern dem Gemeinwesen gehöre, hob diesen prinzipiell über das gesellschaftliche Leben hinaus, indem er das theoretische Leben mit seiner Richtung auf das All und eine ewige Wahrheit für das höhere, den Menschen zur Göttlichkeit erhebende erklärte. Noch greifbarer ist der Widerspruch bei Plato: einerseits das Verlangen, der Einzelne solle sich durchaus dem Ganzen unterordnen, andererseits die schärfste Kritik an der vorhandenen Gesellschaft und die kühnste Entwerfung neuer Staatsformen aus den Gedanken des Individuums. Wie weit war damals schon das Individuum über die Stellung hinausgewachsen, welche die organische Lehre ihm zuweist oder doch konsequenterweise zuweisen muß! Und die großen Umwälzungen des geschichtlichen Lebens haben den Abstand nur noch weiter gesteigert. Auch das Christentum mit seiner Vertiefung des Seelenlebens und seiner Höherschätzung des Individuums wird durch jene Vorstellung eines Organismus nicht in dem Eigentümlichen seiner Größe und Stärke gefaßt. Es sollte doch zu denken geben, daß diese Vorstellung vom Altertum aufgenommen ist, und daß Jesus selbst sie schwerlich je verwandt hat. Jenes Bild gehört nicht sowohl dem religiösen, als dem kirchlichen Gedankenkreise an; nur wer Religion und organisierte Kirche gleichstellt, kann darin den angemessenen Ausdruck seiner Überzeugung finden. Und daß endlich das moderne Lebensideal mit seiner Überzeugung vom Mikrokosmus, seiner Forderung der Entwickelung jedes vernünftigen Wesens zu einer

Welt, zu einer selbständigen und eigentümlichen Welt, in jenen Rahmen nicht paßt, ist ohne weitere Erörterung klar.

Solche Bedenken haben natürlich nicht den Sinn, die innere Zugehörigkeit des Einzelnen zu einem Ganzen zurückzunehmen, die eben verteidigt wurde; sie richten sich nur gegen die besondere Art, in welcher die organische Lehre das Verhältnis darstellt. Ihr Fehler besteht darin, das Ganze als naturgegeben und uns mit natürlicher Kraft umfangend zu verstehen, während es in Wahrheit immer erst durch geistige Kraft zu erringen ist und ohne die Gedankenarbeit des Einzelnen keine Gegenwart und keine Macht für ihn erhält. Dadurch gewinnt aber der Einzelne prinzipiell eine andere, freiere Stellung zum Ganzen, er kann nun kein rechtes Verhältnis zu diesem ausbilden, ohne es innerlich in sein Wesen aufzunehmen, ohne selbst von innen her zum Ganzen zu werden. Wie viel gehaltvoller ist hier die Wirklichkeit als die Vorstellung der organischen Lehre!

Ferner gehört zum Organismus auch die feste Gliederung, eine sichtbare und anschauliche Verkörperung. Eben dieses war es, was dem Bild seine Eindringlichkeit gab und eine so freundliche Aufnahme bereitete. Die enge Verschlingung von Sichtbarem und Unsichtbarem ist jenem Begriff wesentlich. Und die ward, so sahen wir, durch die fortschreitende Verinnerlichung des Lebens im weltgeschichtlichen Prozeß immer mehr aufgelöst; je mehr das Sinnliche ein bloßer Ausdruck des Unsinnlichen wird, nicht ein Hauptstück des Lebensprozesses selbst bedeutet, desto unzutreffender erscheint jene Analogie. Will aber der Organismus beides in Einem umfassen, so schiebt sich ferner Einzelnes und Ganzes ineinander zu gegenseitiger Schädigung. Das Einzelne gerät in Gefahr erdrückt zu werden, es fehlt ihm nicht nur die genügende Freiheit und der Bewegungsraum: wird der Prozeß als ein ruhiges Sichentwickeln aus dem Ganzen verstanden, so fehlt auch aller Antrieb, die eigene Kraft aufzubieten und selbst die Sache weiterzuführen, es entsteht die Gefahr eines bloß kontemplativen Verhaltens, eines ruhigen Geschehenlassens, ja einer geistigen Schlaffheit, wie dafür die Erinnerung an die Romantik genügt. Das Ganze aber erleidet in allem äußeren Übergewicht eine innere Beeinträchtigung dadurch, daß es bei jener Fassung

viel zu sehr nach Maßgabe des Einzelwesens vorgestellt wird. Der Individualismus rächt sich für die äußere Zurücksetzung von innen her. Daß die Güter und Ziele des Einzellebens ohne weiteres auf den Staat übertragen werden, daß seine Tüchtigkeit in ebendemselben bestehen soll, wie die des Einzelnen, daß weil dem Einzelnen die Lebensweisheit empfiehlt, nicht über ein gewisses Maß äußerer Güter hinauszustreben, auch der Staat die wirtschaftliche Entwickelung eher zu hemmen als zu fördern habe, diese ganze Parallelbehandlung von Individuum und Gesellschaft, das war ein Hauptfehler der antiken „organischen" Politik und Wirtschaftslehre. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist für ein Vernunftwesen viel zu kompliziert, als daß es sich in eine so einfache Formel einfangen lassen könnte, wie sie die Vorstellung vom Organismus bietet.

Alle diese Ausführungen stoßen vielleicht auf die Einwendung, daß eine so strenge Fassung der organischen Lehre gar nicht gemeint sei, daß man nur den allgemeinen Gedanken festhalte, das Besondere und Sinnliche dagegen gern fallen lasse. Aber wenn dies der Fall, warum dann ein Bild, das jenes Fernzuhaltende so leicht einführt, es wegen seines Verwachsenseins mit eingewurzelten Gedankenmassen fast unvermeidlich einführt? Eine solche Tradition ist leicht mächtiger als alles Wollen und Widerstreben des Menschen. Und mag es pedantisch sein gegen den gelegentlichen Gebrauch eines Bildes zu eifern, seine Festlegung, seine dogmatische Verwendung, die Entwickelung eigentümlicher Konsequenzen aus ihm bleibt mit allem Nachdruck zu bekämpfen.[1] Natürlich ist dann ein anderer Ausdruck für das Gegenstück zur mechanischen Theorie zu suchen, denn der Gegensatz soll durch die Bekämpfung der organischen Lehre keineswegs verringert werden. Aber jenes wird weit eher gelingen, als aus einem

[1] Unsere volle Zustimmung hat daher Wundt, wenn er (Deutsche Rundschau 1891 Augustheft S. 197) sagt: „Sobald die Analogie nicht bloß als ein gelegentliches Bild gebraucht wird, sondern sich in eine konstante Beziehung zwischen den sozialen und den entsprechenden physiologischen Prozessen verwandelt, so dürfte auch hier die Gefahr der falschen Begriffsübertragung größer sein als jener didaktische Vorteil."

festgewordenen Ausdruck das Schiefe und Irreleitende zu entfernen, das ihm seit Jahrtausenden anhaftet.

Wir mußten uns gegen den Begriff des Organischen in der Weltanschauung und Lebensgestaltung wenden, aber das Verfehlte in ihm ward immerhin einigermaßen gedeckt durch die Flagge eines allgemeineren unentbehrlichen Gedankens. Dagegen erscheint uns als Irrtum schlechtweg, als ein starker und handgreiflicher Irrtum der neuerdings nicht selten unternommene Versuch, aus der Vorstellung der Gesellschaft als eines Organismus das leitende Grundprinzip der Ethik zu gewinnen. Wir werden bei den Begriffen Individualität und Gesellschaft uns damit zu befassen haben, wie der Lebenskreis des entwickelten Kulturmenschen keineswegs mit seinem Verhältnis zur Gesellschaft zusammenfällt, und wie die Wurzeln seiner Geistigkeit weit hinter den Boden des gesellschaftlichen Lebens zurückreichen. Schon weil dieses Leben nur einen Ausschnitt aus einem weiteren Sein bildet, taugt es nicht zum Fundament der Ethik. An dieser Stelle aber sei nur die eigentümliche Vermengung von Natur und Vernunft, von Seins- und Wertbegriffen bemerklich gemacht, die jenes Verfahren sich zu Schulden kommen läßt. Man beginnt von der Thatsache, daß der Einzelne nach allen Seiten hin mit der sozialen Umgebung in enger Beziehung steht und in allem Thun bis in die Begriffe und Empfindungen hinein dadurch bedingt ist. Unzweifelhaft wird bei solcher Enge des Zusammenhanges das Schicksal des gesellschaftlichen Systems stark auf das des Individuums wirken, eine gewisse Solidarität — freilich nur eine gewisse — ist unleugbar vorhanden. Das sind Thatsachen, unbestreitbare und unbestrittene Thatsachen. Aber es sind eben auch nur Thatsachen; wie sie sich in Wertbegriffe, in Ideen verwandeln, wie sie eine verpflichtende Kraft für uns erhalten sollten, das ist in jenem Gedankengange schlechterdings nicht zu ersehen. Ich bin abhängig von der Umgebung, gewiß, mein Interesse treibt mich ein Wohlergehen dieser Umgebung zu wünschen und auch so weit selbst zu fördern, als es nicht mit meinen direkten Interessen in Widerspruch tritt. Das gebietet mir die Klugheit, die nüchterne Erwägung der Thatsachen und meines Vorteils. Aber wie ich von hier dazu kommen soll, jenes Ganze

innerlich zu schätzen und als überlegen zu ehren, mich ihm in freier Gesinnung und That unterzuordnen, eine Pflicht ihm gegenüber bis zur Aufopferung meines individuellen Selbst anzuerkennen — und das wollen doch alle Theorien —, das ist schlechterdings unerfindlich. Offenbar sind wir mit einem Sprunge in ein ganz anderes Gebiet, in eine andere Schätzung der Dinge versetzt, der Begriff des Organismus mit seiner Elastizität aber hat dabei als Sprungbrett gedient, mit seiner Hülfe ist aus der thatsächlichen Abhängigkeit der einzelnen Teile eines natürlichen Systems unvermerkt die freie und sittliche Abhängigkeit gegen ein geistiges Ganze geworden. So unterstützt der Begriff in dieser Verwendung die Verdunkelung der großen Gegensätze, die wir als ein Hauptübel der Gegenwart bekämpfen; mittels seiner scheint das Unmögliche möglich, von naturalistischer Grundlage aus praktisch die Forderungen des Idealismus zu befriedigen. Das Bedenken gegen die organische Lehre muß sich dadurch noch weiter steigern.

So gelangen wir für das Ganze zu folgenden Ergebnissen.

Der mechanischen Erklärung innerhalb der Naturwissenschaft Grenzen zu setzen, besteht kein Anlaß, dagegen genügt sie nicht für das Gebiet des Geisteslebens. — Aber der Begriff des Organischen giebt hier dem allgemeinen Gedanken eine so ungenügende Form und ist mit so viel irreleitenden Vorstellungen behaftet, daß seine Entfernung wünschenswert bleibt. — Die Ableitung der Ethik aus dem gesellschaftlichen „Organismus“ enthält eine grobe Vermengung verschiedenartiger Gedankenreihen.

Gesetz.

Ueber den Begriff des Gesetzes als einen Hauptbegriff der neueren Wissenschaft gedachten wir eingehender zu handeln. Aber es fand sich dabei die Untersuchung so weit in Verzweigungen des Begriffes und in die Arbeit der Spezialgebiete getrieben, und es wurden so viel Auseinandersetzungen mit den heute fast zahllosen Erörterungen des Problemes nötig, daß wir uns lieber gemäß dem Plane unserer Untersuchung auf einige allgemeine Umrisse beschränken und alles Eingehen in das Technische vermeiden. Suchen wir die Hauptprobleme, die wir nicht behandeln können, wenigstens anzudeuten.

Der Begriff Gesetz ist von dem menschlichen Handeln auf die Natur übergegangen, kommt hier zu mächtigster Entwickelung und kehrt nach erheblicher Umbildung und mit neuen Ansprüchen endlich zum Menschen zurück. Er ist ein Beispiel der allgemeineren Erscheinung, daß der Mensch sein eigenes Thun in die Welt hineinträgt, es damit aber unter neue Einflüsse bringt und schließlich das Eigene in neuer Gestalt und mit umwandelnder Kraft wiederempfängt.

Es erfolgte aber jene Ubertragung des Ausdruckes Gesetz im späteren Altertum.[1] Auf seiner Höhe schien das Gesetz (*νόμος*) als eine menschliche Satzung und wandelbare Einrichtung in zu weitem Abstand von der Natur der Dinge, um zu ihrer Bezeichnung dienen zu können. Bei Plato wie bei Aristoteles

[1] Der geschichtliche Ursprung des Terminus Naturgesetz ist in vortrefflicher Weise dargelegt von E. Zeller: „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze", 1888 (aus d. Abh. der K. P. Akad. d. W.).

findet sich der Ausdruck Naturgesetz nur an je einer Stelle und zwar ohne eigentliche technische Zuspitzung.[1] Erst die Stoiker haben ihn öfter verwandt; aber er drang dann bald über die Grenzen der Schule hinaus. Unter den Römern hat ihn gleich der erste Philosoph Lucrez (*foedera, foedus, leges naturae*), von ihnen kam er durch das Mittelalter zur Neuzeit.

Die Übertragung auf die Natur vollzog sich durch die Vermittelung religiöser Vorstellungen. „Der Begriff der göttlichen Gesetze war es, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete" (Zeller). Den Stoikern konnte aber das von der Gottheit der Natur gegebene Gesetz zugleich als eine eigene Ordnung der Dinge erscheinen, weil ihnen die Gottheit nicht sowohl eine jenseitige Macht als eine der Welt innewohnende Vernunft bedeutete. Zur Einbürgerung des Ausdruckes hat ohne Zweifel die im späteren Altertum weitverbreitete Personifikation des Naturbegriffes beigetragen; erschien die Natur wie ein lebendiges Ganze, so ließ sich die Regelmäßigkeit in ihrem Geschehen, ließ sich das Gemeinsame und Bleibende der Vorgänge leichter als Ausfluß einer gesetzlichen Ordnung fassen. Jedenfalls erlangte der Begriff damals bei weitem nicht die Präzision der Neuzeit, Bild und Sache verfließen in einander, es fehlt wie eine genaue Definition so eine deutliche Abgrenzung, die Vorstellung gehört mehr in die Weltansicht als in die Wissenschaft.

Daß aber nicht nur der Ausdruck, sondern auch der Begriff des Naturgesetzes[2] im Altertum eine so bescheidene Rolle

---

[1] Die einzigen Stellen sind: Plato Timaeus 83 E: *καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους.* Aristot. de coel. 268a 10 ff: *καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ.*

[2] Der Begriff des Naturgesetzes dürfte den griechischen Forschern zuerst in der Astronomie und in der Medizin aufgegangen sein; unter den kausalen Ausdrücken der älteren Schriftsteller kommt jenem Begriff am nächsten *ἀνάγκη* (meist im Plural), das sowohl in der ältesten medizinischen Litteratur als bei Demokrit, Xenophon (z. B. *Memor. I,* 1,11), Plato (z. B. *leges* 967 A), Aristoteles nicht selten vorkommt.

spielte, erklärt sich ebenso aus dem unentwickelten Stande der Naturforschung, wie aus der teleologischen und synthetischen Naturbetrachtung, die von der Höhe der Antike aus durch die folgenden Jahrhunderte wirkte. Wo so sehr wie dort der Naturprozeß von seelischer Kraft getrieben und von Zwecken geleitet galt, wo ferner die Richtung des Denkens vorwiegend von dem Ganzen zu den Teilen und vom Höheren zum Niederen ging, da konnte eine Zurückführung des gesammten Naturgeschehens auf einfache und durchgehende Wirkformen kaum in Frage kommen.

Wenn die altchristlichen und mittelalterlichen Denker den Begriff aufnahmen, so verstärkte sich ihnen die Beziehung auf einen weltbeherrschenden Willen jenseits der Dinge. Die Naturgesetze erscheinen als eine diesen durch göttlichen Ratschluß gegebene Ordnung; sie sind schließlich nichts anderes als Gewohnheiten göttlichen Handelns, Gewohnheiten, die zu Gunsten höherer Zwecke jeden Augenblick verlassen werden können. Wo die Dinge gar keine eigene Natur einzusetzen haben, da ist das Wunder ebenso wenig befremdlich, wie ein Festtag unter Alltagen.

Erst die Neuzeit rückte das Gesetz in den Mittelpunkt der Forschung. Ihrem Verlangen, die Welt aus sich selbst zu verstehen, kann das Gesetz nur eine Erweisung der eigenen Natur der Dinge bedeuten. Es verblaßt und verschwindet der religiöse Hintergrund des Begriffes. Dem Altertum gegenüber aber verschiebt sich der Kern der wissenschaftlichen Arbeit von der Synthese in die Analyse. Das nächste Weltbild bietet, so ward nun die Überzeugung, nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Wirkung auf das Subjekt, ihre Erscheinung; von dieser gilt es, unter Auflösung der erstgebotenen Zusammenhänge, zu den wahren Kräften erst durchzudringen. Damit wird zur Hauptsache, die Elemente zu ergreifen und ihre Wirkformen zu erkennen; nichts anderes als diese Wirkformen sind aber die Gesetze. Mit solcher Wendung erfahren sie die gewaltigste Fortbildung gegen die ältere Gestalt.

Indem sie aus bloßen Regeln des Naturlaufes zu elementaren und ursprünglichen Formen alles Geschehens werden, erwächst die Forderung strenger Allgemeingültigkeit. Können sie aber

schlechterdings keine Ausnahme dulden, so müssen sie auch mit dem Wunder unversöhnlich zusammenstoßen. Aber zugleich rücken sie über die bloße Beobachtung hinaus in ein Reich der Gedankenarbeit. Die empirische Ermittelung von Regelmäßigkeiten des Geschehens genügt nun nicht mehr für die Konstatierung eines Gesetzes; dazu bedarf es eines Vordringens vom Ergebnis zu den Gründen, vom Zusammengesetzten zum Einfachen. Und müssen wir soweit zurückgehen, so wird der Wunsch und bald die Forderung entstehen, das Gesetz auf einen exakten Ausdruck, eine präzise Formel zu bringen. Denn nur so läßt es uns den Naturlauf genau verfolgen, nur so sich selbst an den Ergebnissen prüfen, nur so ergibt es eine praktische Herrschaft des Menschen über die Natur. Jenen präzisen Ausdruck aber erhält das Naturgesetz durch die Mathematik. So findet Newton das Eigentümliche der neueren Naturwissenschaft darin, unter Verzicht auf die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten die Erscheinungen der Natur auf mathematische Gesetze zurückzuführen,[1] und Kant behauptet „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“ (IV, 360). Endlich konnte bei solcher Zurückverlegung und Verschärfung des Begriffes unmöglich nach älterer Art eine unbestimmte Fülle von Gesetzen nebeneinander stehen bleiben. Die Richtung auf das Elementare mußte den Drang erwecken, jenen regellosen Haufen auf möglichst wenige einfache Grundgesetze zurückzuführen, das Ganze in ein zusammenhängendes System zu bringen, ja als letztes Ziel, wenn auch in noch so weiter Ferne, ein einziges allumfassendes Gesetz, eine einzige große Weltformel anzustreben.

Was immer dabei kühn, ja abenteuerlich erscheinen mag, in solchem Ringen nach Einheit der Erkenntnis liegt eine Hauptleistung und ein Hauptstolz der neueren Naturwissenschaft. Je mehr sie darin erreicht, desto fester wird der innere Zusammenhang der Natur, desto mehr scheint sie allein auf sich selbst zu stehen.

[1] S. den Beginn der *philosophiae naturalis principia mathematica: Missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare.*

Dem Menschen aber gewährt eine solche Erkenntnis nicht nur eine gewaltige intellektuelle Befriedigung, sie gibt ihm auch zugleich eine praktische Herrschaft über die Dinge. Das Gesetz ist der Punkt, wo das der neueren Forschung von Anfang an innewohnende Streben nach engster Verbindung von Theorie und Praxis sich in wirksame Arbeit umsetzt. Denn hier ist der Endpunkt des Erkennens zugleich der Ausgangspunkt des Handelns, und hier wird jede Einsicht unmittelbar eine Aufforderung zur praktischen Verwertung. Aus vereinzelten und zufälligen Funden ist die Technik eine selbständige und lebenumspannende Macht erst geworden mittels der Gesetze. Sie haben dem Menschen die Welt unterworfen. So laufen bei ihnen alle Fäden zusammen als dem eigentlichen Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit.

Aber zugleich erhellt auch, wie unermeßliche Aufgaben in ihnen stecken, und wie hier die Arbeit nur sehr allmählich vorrücken kann. Schon darin liegt ein Keim von Verwickelungen; leicht mögen in der Hast des Weiterstrebens Stufen übersprungen werden, leicht mag der erreichte Stand sich zu fertig dünken. Das um so mehr, als voraussichtlich die älteren, minder präzisen und mit Nebenvorstellungen behafteten Fassungen sich neben der neueren erhalten und störende Einflüsse ausüben werden. Ferner müßte es wunderlich zugehen, wenn ein Begriff und eine Forschungsweise, die auf einem großen Gebiet so glänzende Ergebnisse gezeitigt hat, nicht darüber hinauswirken und überall Boden zu gewinnen suchen sollte. Alsdann aber wird ein Zusammenstoß mit der eigentümlichen Natur der anderen Reiche unvermeidlich. Wird sie sich jenen Maßen fügen oder sich ihnen entziehen oder doch eine Umwandlung erzwingen? Damit mannigfache Fragen und Verwickelungen, die gerade heute die Forschung aufs mächtigste bewegen und fortwährend Debatten hervorrufen.

Ein Fortwirken älterer Gedankenmassen liegt vor, wenn im Gesetz unmittelbar eine Beziehung auf ein überlegenes Wollen gefunden oder in das Gesetz selbst eine Art von Wollen und Streben hineingelegt wird. Der Schluß von der Gesetzlichkeit der Natur auf eine weltüberlegene Gottheit ist jetzt allerdings seltener als im 17. und 18. Jahrhundert. Aber ganz fehlt er auch heute nicht, obwohl es ja auf der Hand liegt, daß die Fassung

der Gleichmäßigkeit des Naturgeschehens unter der Vorstellung des Gesetzes nur auf einer Analogie beruht, die in dem Augenblick falsch wird, wo wir das subjektiv Menschliche mit hinübernehmen. Die Naturgesetze zeigen einen engeren Zusammenhang der Wirklichkeit, als ihn ihr erster Eindruck übermittelt; eine Gottheit zeigen sie nur, wenn religiöse Überzeugung sie zuvor hineingelegt hat. Das ist ein offenbarer Zirkelschluß, durch den weder die Naturwissenschaft noch die Religion etwas gewinnt. — Eine ähnliche Vermengung beider findet sich aber auch in umgekehrter Richtung, bei Naturforschern oder vielmehr Naturphilosophen. Gemäß der Neigung eines naturalistischen Pantheismus, den Abglanz religiöser Vorstellungen auf die Natur zu werfen, erscheinen die Gesetze selbst wie lebendige Mächte, die vernünftig walten und unsere Verehrung verdienen. Von Giordano Bruno[1] zieht sich durch die Neuzeit bis zur Gegenwart ein gewisser Kultus des Gesetzes; es scheint bisweilen, als klammere sich das Gemüt des Menschen an diesen Begriff, um bei dem Schwinden aller anderen Ideale irgend einen Gegenstand der Verehrung festzuhalten. — Selbst das besagt noch einen Rest jener anthropomorphen Fassung, das Gesetz wie etwas von den einzelnen Geschehnissen abgesondertes und vor ihnen feststehendes zu behandeln, das auf sie eine Art von Zwang übe. Wie die neuere Wissenschaft das Gesetz versteht, erfolgt jene Ablösung des Allgemeinen von den einzelnen Fällen nur in unserer Betrachtung, nicht in einer realen Natur der Dinge. Und so würde es erst recht verkehrt sein, aus den Gesetzen, den Formen des wirklichen Geschehens, irgend eine innere Nötigung für das Handeln, irgend ein Soll abzuleiten.

Nach allen diesen Richtungen gilt es den modernen Begriff des Gesetzes in seiner Eigentümlichkeit festzuhalten und einer Vermengung verschiedenartiger Gedankenmassen entgegenzutreten. Auf dem eigenen Gebiet der Wissenschaft aber wird zur Aufgabe, die Abstufung des Begriffes gegenwärtig zu halten und nicht in

---

[1] Giordano Bruno (*de universo et immenso* 653) will das Höchste suchen *in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione etc.*

der Meinung der Leistung vorzugreifen. Denn eine zu laxe und liberale Verwendung von „Gesetz" droht das Problem mit der Lösung, den Anfang der Forschung mit ihrem Ende zu vermengen. Empirische Regelmäßigkeiten des Geschehens aufzudecken, aus dem Chaos der ersten Erscheinung beharrende Vorgänge herauszuheben, das bringt freilich die Forschung erst in bestimmte Bahnen, das erzeugt vornehmlich jenes Staunen, das von alters her als Hauptantrieb zur Forschung gegolten hat. Aber offenbar bilden solche Regelmäßigkeiten der Erscheinungen, wie sie Endergebnisse weitzurückliegender und verschiedenartiger Faktoren sein können, für die neuere Forschung nur den ersten Angriffspunkt. Schmücken sie sich trotzdem nach eingewurzeltem Sprachgebrauch mit dem Namen des Gesetzes, so erscheinen sie leicht ursprünglicher, autoritativer und fertiger als sie in Wahrheit sind. — Jene strenge Allgemeingültigkeit, welche die Gesetze jetzt beanspruchen, kann nicht ein Ergebnis bloßer Beobachtung sein, sie ruht auf einer inneren Forderung des Denkens, einem *a priori*. Dieses *a priori* nun findet einen angemessenen Vorwurf in den elementaren Wirkformen des Geschehens, auf welche die Auflösung der Erfahrung zuletzt führt, nicht aber in jenen empirischen Regelmäßigkeiten, wie sie der bloße Gesamteindruck bietet. Ferner liegt in dem Ausdruck Gesetz etwas Autoritatives, das alles Bedenken niederschlägt und allen Widerstand einschüchtert. Wird uns etwas als Gesetz entgegengehalten, so scheint nichts anderes zu bleiben, als willige Unterwerfung, eine nähere Prüfung des Rechtstitels dünkt überflüssig. So haben oft die gewagtesten, kecksten Behauptungen — freilich mehr außer als in der Naturwissenschaft — weite Zustimmung gefunden, weil sie sich zuversichtlich unter dem Namen eines Gesetzes einführten. Endlich hat seine liberale Verwendung dazu gewirkt, sehr verwickelte Probleme, vornehmlich auf dem Gebiet der Biologie, als einfache, keiner weiteren Auflösung bedürftige erscheinen zu lassen und damit den Antrieb zu weiterer Forschung abzustumpfen. Bisweilen erschien hier wie eine Lösung, was nicht viel mehr war, als eine Formulierung des Problemes.

Was immer aber so auf dem eigenen Gebiet der Naturwissenschaft bei der Anwendung des Gesetzesbegriffes an Mißständen

erwächst, es korrigiert sich ohne zu große Mühe durch die festen Ziele und Maße der Arbeit selbst; weit bedenklicher wird es auf den anderen Gebieten, wo die Kontrolle minder scharf ist, und wo sich zugleich immer die Frage einmischt, wie weit der Begriff des Naturgesetzes überhaupt Anwendung findet. Daher ist hier der Hauptschauplatz von Erörterung und Streit.

Die mächtige Anziehungskraft des Gesetzesbegriffes auf die gesamte Forschung erklärt sich leicht aus dem allgemeinen Charakter der modernen Wissenschaft. Daß zugleich ein frischerwachter Durst nach Thatsächlichkeit die Wirklichkeit nicht mehr im Licht besonderer ethischer und religiöser Ideen, sondern in ihrer ganzen Weite und Breite fassen, ein mächtiges logisches Verlangen aber einen inneren Zusammenhang der Erscheinungen herstellen wollte, das mußte überall die Arbeit in die Richtung treiben, welche in den Gesetzen ihren deutlichsten Ausdruck findet. Suchte man aber einmal mit ganzer Kraft nach dieser Richtung, so mußte mehr und mehr erhellen, wie viel Gleichmäßigkeit des Geschehens in allem scheinbaren Wandel, wie viel Festigkeit der Ergebnisse bei aller Verschiedenheit der Angriffspunkte, selbst auch wie viel mehr Genauheit auf den Gebieten des seelischen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens vorhanden ist, als wir nach dem nächsten, uns bis dahin ganz beherrschenden Eindruck anzunehmen pflegten. Wir erschienen uns selbst plötzlich in neuem Licht und waren überrascht von seinen Aufklärungen. Dazu stand hinter dem Forschen nach Gesetzen immer als treibende Kraft das Verlangen nach einem aktiveren Verhalten zu den Dingen; denn wie sollte man Macht über sie gewinnen und sie zu vernünftigen Zwecken lenken, ohne die Grundformen ihres Lebens und Wirkens erkannt zu haben? Keine wissenschaftliche Pädagogik ohne eine Ermittelung der Gesetze des Seelenlebens, keine Beherrschung der gesellschaftlichen Verhältnisse ohne eine Einsicht in ihre Gesetze. Aus dem allen an jeder Stelle eine Fülle von Problemen, eine Notwendigkeit neuer Methoden, eine tiefgreifende Wandlung des Gesamtstandes. Die Durchführung des Gesetzesbegriffes liefert den sichersten Maßstab, wie weit sich die spezifisch moderne Forschung der einzelnen Gebiete bemächtigt hat.

Aber beharrt nicht gegenüber allem solchen Streben als unüberwindlich eine eigentümliche Natur des seelischen und geistigen Geschehens? Zuerst stößt alle Übertragung des Gesetzesbegriffes hierher auf das Problem der Willensfreiheit; verhindert sie nicht alle Fassung der Wirklichkeit unter allgemeine und unveränderliche Gesetze? Die Freiheit wird uns in einem anderen Zusammenhange beschäftigen, hier genügt, daß die einen — und zwar die große Mehrzahl — ganz auf sie verzichtet, die anderen aber sie so weit in die innerste Tiefe des Seelenlebens zurückverlegt haben, daß sie die Gesetzlichkeit des Geschehens kaum zu stören vermag. Aber es bleiben andere Schwierigkeiten, vornehmlich dreierlei Art.

Das Naturgesetz im strengen Sinn hat zur ersten Voraussetzung die Auflösung aller Zusammenhänge in kleine Elemente, ihre volle Begreifbarkeit aus diesen, ferner auch das unwandelbare Beharren der Elemente in allem Wechsel der Verbindungen. Auf seelischem und geistigem Gebiet mag aber das Elementare noch so sehr gegen früher wachsen, eine unwandelbare Natur scheinen die Elemente, z. B. in der Seele die einzelnen Gefühle oder Vorstellungen, in der Gesellschaft die Individuen, gegen die Umgebung und die Zusammenhänge nicht zu behaupten, vielmehr werden sie in ihrem ganzen Umfang von den Veränderungen jener mitbetroffen. Sodann erhebt sich die Frage, ob nicht die Komplexe selbst als Einheiten wirken und dabei Gesetze anderen Charakters aufweisen, welche völlig jenseits der individuellen Kreise liegen, ob nicht die Religion, die Kunst u. s. w. in ihrer Entwickelung solche den Individuen überlegene Grundformen besitzen. So ganz ausgemacht ist es doch nicht, daß die Wissenschaft das Gesetz in keinem anderen Sinne anerkennen darf als dem des Naturgesetzes. Eine zusammenfassende Erwägung führt notwendig zu der Frage, ob nicht auch die unbestreitbaren Regelmäßigkeiten geistiger Gebiete eher gewisse Tendenzen sind, welche die mannigfachste Gegenwirkung und Umwandlung erfahren können, als eigentliche Gesetze. Dabei entgeht uns nicht, daß auch bei der Natur der schärferen Analyse der neueren Forschung die einzelnen Gesetze nicht als geschlossene Daten, sondern als Tendenzen erscheinen. Denn in der unermeßlichen Verwickelung des Naturprozesses stößt jedes Wirken auf Gegenwirkungen und muß sich mit ihnen abfinden;

es kommt nicht rein, sondern nur nach Abzug jener Gegenwirkungen zur Erscheinung. Aber derartige Hemmungen bleiben hier etwas äußeres und verändern nur die Wirkung, nicht den eigenen Bestand der Kräfte; auf geistigem und geschichtlichem Gebiet hingegen können vorhandene Tendenzen innerlich umgewandelt, ja völlig aufgehoben werden. So beharrt hier ein weiter Abstand der Gebiete.

An zweiter Stelle erhebt sich die Frage, ob die Individualität bei Seele und Geist nicht eine wesentlich andere Bedeutung habe, als in der Natur. Hier erscheint das Individuum nur als eine besondere Zusammensetzung elementarer Faktoren; je mehr es in diese zerlegt wird, desto mehr tritt es unter allgemeine Gesetze, bei den Elementen selbst wird der einzelne Fall ein bloßes Exemplar, und man kann von ihm als einem typischen Beispiel auf das Allgemeine schließen. Auf geistigem Gebiet hingegen scheint das Individuum als Ganzes eine selbständige Bedeutung zu gewinnen, die auf seine Bestandteile zurückwirkt; es entwickelt sich hier ein Gesamtstand, der freilich nicht in Widerspruch zu den allgemeinen Normen tritt, aber doch ein eigentümliches Mehr enthält, das sich aus ihnen nicht einfach ableiten läßt. Auch hat hier das Handeln in seinen einzelnen Momenten eine unvergleichliche Individualität. Das Leben müßte unerträglicher Langeweile verfallen, wäre es nur eine Erweisung allgemeiner Regeln, eine Subsumtion der einzelnen Fälle unter feststehende Gesetze und Prinzipien. So gewiss es diese als seine Grundlage festhalten muß, seine Spannung erhält es erst durch den Fortgang zur Individualisierung, die nur ein immer neues Entscheiden geben kann. Daher läßt sich auf diesem Gebiet nicht der einzelne Fall als typisch herausheben und als maßgebend für alle behandeln; eine Erfahrung in dem technischen Sinn, wie die Naturwissenschaften sie bieten, ist hier unmöglich. Wegen solcher Individualität der Verhältnisse läßt sich nichts aus der Geschichte — im gewöhnlichen Sinn des Wortes — lernen, gibt es keine entscheidenden Experimente auf pädagogischem, politischem u. s. w. Gebiete. Die heute öfter versuchte und an sich durchaus wünschenswerte Erprobung neuer Unterrichtspläne an einzelnen Lehranstalten wäre durchaus verfehlt, sollte sie den

Sinn haben, den einzelnen Fall als typisch zu nehmen und aus ihm allgemeine Ergebnisse zu entwickeln.

Drittens ist es die verschiedene Art, wie die Normen auf den verschiedenen Gebieten zur Verwirklichung kommen, welche der einfachen Übernahme des Naturgesetzes Widerstand leistet. In der Natur vollzieht sich das Geschehen unmittelbar und ohne Widerstand, bei Seele und Geist aber erfolgt die Ausführung der Normen nicht ohne das Bewußtsein und die That des Menschen. Aus dem bloßen Geschehen wird hier ein Sollen. So schon beim Denken. Denn es könnte keinen Irrtum geben, wirkten die Denkgesetze ohne alle Hemmung oder Trübung; ein Widerspruch gegen die logischen Gesetze verschwindet freilich in dem Augenblicke, wo er zu deutlichem Bewußtsein gelangt, aber bis dahin war er unzweifelhaft vorhanden. Und auf moralischem Gebiet genügt nicht einmal das Bewußtwerden, um den Widerspruch aufzuheben; mit seiner Behauptung aber scheint sich das Leben in seinem eigenen Innern zu spalten und die Wirklichkeit sich bei den Elementen selbst als noch in Fluß befindlich darzustellen. So ein neues gewichtiges Hemmnis der Ausdehnung des Gesetzesbegriffes.

Wurde trotzdem an einer universalen Gültigkeit seiner festgehalten, so mußte man entweder hoffen, jenes Widerstrebende in bloßen Schein auflösen zu können, oder man begnügte sich damit, nur gewisse Seiten des Geschehens einer naturgesetzlichen Ordnung zu unterwerfen, oder man milderte und veränderte den Begriff des Gesetzes bis zu einer Anpassung an die Eigentümlichkeit der anderen Gebiete. Alles zusammen hat im Lauf der Jahrhunderte eine immer stärker anschwellende Bewegung hervorgerufen; sie auch nur einigermaßen zu schildern, könnte eine recht stattliche Monographie ergeben. Es wäre das kein übler Vorwurf für ein besonderes Werk.

Schon bei den Cartesianern erscheint eine weitere Verwendung des Gesetzes und führt zu mancher Erörterung; Clauberg bespricht den Unterschied von Natur- und Sittengesetz, und Geulincx behandelt in seiner Logik die Grundformen des Denkens durchgehend als „Gesetze“. Das ganze Seelenleben Gesetzen zu unterwerfen, war schon durch Descartes nahegelegt und erhielt bei Spinoza eine bedeutende Ausführung; Leibniz stellt den

„physiko-mechanischen" Gesetzen der Körper die „ethiko-logischen" der Seelen gegenüber (736b Ausg. v. Erdm.). Durch Wolff geht die Bewegung weiter zu Herbart, wo selbst die mathematische Formel in das Innere des Seelenlebens einziehen soll. Kant steigert den Gegensatz zwischen dem auf Freiheit gegründeten Sittengesetz und dem streng mechanischen Naturgesetz zu einer Schärfe, die fast notwendig einen Rückschlag hervorruft. Die Verfechter eines engen Zusammenhanges von Natur- und Sittengesetz — an ihrer Spitze ein Schleiermacher[1] — nehmen Anstoß daran, die Sittengesetze als bloße Vorschriften zu behandeln, und verlangen eine festere Begründung und kräftigere Thatsächlichkeit im Wesen des Menschen und im Leben der Gesellschaft. Aber sie pflegen die Erfüllung dieser berechtigten Forderungen zu teuer zu erkaufen mit einer laxeren Fassung, ja inneren Abschwächung der sittlichen Idee selbst. Ähnlich wie das Sittengesetz hat in der Neuzeit auch das Rechtsgesetz seine Eigentümlichkeit gegen das Naturgesetz, dem es angesehene Forscher unterordnen wollen, zu verteidigen.[2] Unser Jahrhundert mit seiner Richtung auf die Geschichte und die Gesellschaft und mit seiner Differenzierung der wissenschaftlichen Arbeit hat den Gesetzesbegriff ausgedehnt auf die Geschichte („Gesetze der Geschichte") und die einzelnen Hauptgebiete der geistigen Arbeit, und je mehr die naturwissenschaftliche Forschung die Arbeit beherrschte, desto mehr ist auch über sie hinaus —

---

[1] S. Schleiermacher, Werke z. Philos. II, 397—417, von neueren Forschern namentlich Paulsen, Ethik S. 9. Es heißt dort: „Die Moralgesetze sind Naturgesetze und werden erkannt wie Naturgesetze, in demselben Sinn, in welchem die Vorschriften der Diätetik Naturgesetze sind und als solche erkannt werden. Es sind Regeln, auf deren Innehaltung die menschliche Wohlfahrt beruht"; s. auch 265. — Auf der anderen Seite s. vornehmlich Zeller „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze" (1883). Er nennt im Schlußergebnis die Ethik eine über die Erfahrung als solche hinausgehende Wissenschaft und sagt: „Ihre Sätze sind nicht der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willensthätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen." S. auch Siebeck: „Über das Verhältnis von Naturgesetz und Sittengesetz" (Philos. Monatshefte 1884 S. 321 ff.).

[2] S. darüber die vortreffliche Erörterung Bierling's: „Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe" II, 266 ff.

freilich nicht ohne harten Widerstand — der strengnaturwissenschaftliche Charakter des Gesetzes zur Wirkung gekommen. Besonders werden die Gebiete, in denen Natur und Geist zusammentreffen, und über deren Zugehörigkeit hierher oder dorthin sich streiten läßt, von jenem Begriff okkupiert. So gewinnt eine große Bedeutung der Begriff des Sprach-, speziell des Lautgesetzes, und es entwickelt sich, nachdem schon Schleicher die Sprache prinzipiell als Naturwissenschaft gefaßt hatte, in den letzten Jahrzehnten eine lebhafte Wechselrede darüber, inwiefern hier die Analogie des Naturgesetzes und namentlich der Punkt der Ausnahmslosigkeit zutrifft.[1]

Nirgends aber wird die Bewegung lebhafter als in der Gesellschaftslehre, der Soziologie. Das unserem Jahrhundert auch hier eigentümliche Streben, statt spekulativer Theorien eine genaue Ermittelung des gesamten Erfahrungsbestandes zu gewinnen, war von vornherein aufs engste verbunden mit einem Drängen nach festen Gesetzen, möglichst im Sinne der Naturgesetze. Die Statistik mit ihren großen Zahlen schien im stande, alles Zufällige auszuscheiden, was den einzelnen Fällen anhaftet, und in allem menschlichen Thun eine Gesetzlichkeit aufzuweisen. Einzelne Überschwänglichkeiten der bahnbrechenden Leistungen, vornehmlich Quetelet's, wurden bald abgestreift, der Grundgedanke aber behauptete einen gewaltigen Einfluß. Die Naturgesetze des sozialen Körpers suchte Comte zu Prinzipien der Ethik zu erheben, ohne freilich verdecken zu können, daß ihm bei der Wendung zum menschlichen Handeln das Gesetz etwas ganz anderes wird, als in der grundlegenden naturwissenschaftlichen Forschung.[2]

[1] Über das Problem der Sprach- und Lautgesetze s. namentlich Tobler: „Über die Anwendung des Begriffes von Gesetzen auf die Sprache" (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. III, S. 30 ff.) und Wundt: „Über den Begriff des Gesetzes, mit Rücksicht auf die Frage der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze" (Philos. Studien III, S. 195 ff.).

[2] Als bezeichnend für die Wandlung sei hier nur das eine erwähnt, daß Comte sonst den empirischen und relativen Charakter der Gesetze gar nicht nachdrücklich genug betonen kann, bei der Wendung zur Gesellschaft aber meint (*cours de phil. pos.* IV, 466): „*Cette généralité empirique, qui, en tout autre science, pourrait déjà avoir une valeur suffisante, ne saurait pleinement convenir à la nature propre de la sociologie.*"

Ein wie mächtiger Hebel sozialer und politischer Bewegung die kühne Erhebung einer gewissen wirtschaftlichen Tendenz zu einem Gesetz werden kann, zeigt Lassalle's „ehernes Lohngesetz", das in Wahrheit alles eher ist als ehern. — Gegenüber den kecken Zuspitzungen und raschen Verallgemeinerungen aber fehlte es nicht an einer überlegenen Kritik, welche besonnen und klar sowohl genau festzustellen suchte, in welchem Sinne überhaupt von Gesetzen auf diesem Gebiet die Rede sein kann, als wo die Grenzen dieser Gesetze liegen. Von neueren Schriften sind hier namentlich J. Neumann's Untersuchungen hervorzuheben.[1]

Alles in allem hat das Gesetz in der neueren Wissenschaft freilich oft zu voreiligen Abschlüssen und dogmatischen Behauptungen geführt und uns die Dinge einfacher, unsere Einsichten reifer scheinen lassen, als sie in der That waren. Aber vornehmlich hat es doch als belebende Kraft zur Zusammenfassung und Gliederung gewirkt, es hat der Forschung wenn nicht Ergebnisse eröffnet, so doch Probleme gestellt; es ist mit Arbeit und Kampf, mit Erfolg und Mißerfolg der neueren Wissenschaft untrennbar verwachsen.

---

[1] Aus der reichen Litteratur sei sonst noch angeführt: Rümelin „Über den Begriff eines sozialen Gesetzes". Die jüngste Untersuchung Neumann's: „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz" (aus der „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft" 1892. Heft 3), die für den Begriff des Gesetzes über ihr besonderes Problem hinaus von großem Wert ist, bekämpft entschieden die übliche Vermengung von wirtschaftlichen und sozialen Gesetzen, untersucht genau, in welchem Sinne auf wirtschaftlichem Gebiet von „Gesetz" die Rede sein könne, und kommt unter sorgfältiger Abwägung des Unterschiedes und der Analogien zwischen Wirtschafts- und Naturgesetz zu dem Endergebnis (S. 462), jenes sei „der Ausdruck für eine infolge der Macht wirtschaftlicher Zusammenhänge aus gewissen Motiven sich ergebende regelmäßige Wiederkehr wirtschaftlicher Erscheinungen (Tendenzen oder Vorgänge)."

Individualität — Gesellschaft — Sozialismus.

Bei „Individualität" reichen die Ausdrücke ins Mittelalter und Altertum zurück, aber recht in Umlauf gekommen sind sie erst in der Neuzeit. *Individuus* bedeutet zunächst nichts anderes als das, was sich nicht teilen oder trennen läßt; so kann bei Cicero *individuum* als Übersetzung von *ἄτομον* dienen. Dieser Sinn bleibt vorherrschend im späteren Altertum [1] und auch im Mittelalter; die älteste deutsche Übersetzung (bei Notker) ist „unspaltig". Aber schon gegen den Ausgang des Altertums wird mit *individuum* auch das Einzelne als einzigartiges, in dieser Besonderheit nur einmal vorhandenes bezeichnet [2], im Mittelalter erhielt diese Bedeutung weitere Verwendung, mittelalterlich (mindestens bis ins zwölfte Jahrhundert zurückreichend) sind auch die Ausdrücke *individualis* und *indivi-*

[1] S. z. B. *Seneca de provid.* 5: *quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt.*

[2] Bemerkenswert ist hier namentlich Boethius, aus dessen Kommentar zu Porphyrius (*edit. Basil.* 1570, *pg.* 65) folgende Stelle angeführt sein mag: *Individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur.* Aus Porphyrius führt Prantl I, 629 an: *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος.* Diese Fassung des Begriffes reicht durch die Kette der Jahrhunderte bis zu Leibniz, noch Jakob Thomasius, der Lehrer Leibnizens, definierte: *individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio numquam in alio eadem esse potest.*

dualitas, aber erst Leibniz — auch hier ein Vermittler zwischen Altem und Neuem — dürfte sie dem allgemeinen Leben zugeführt haben.

Jener Begriff der unvergleichlichen Eigenart des Einzelwesens, namentlich des vernünftigen Einzelwesens, kann sich nach zwei Hauptrichtungen entfalten: gegenüber dem Weltall und gegenüber der Gesellschaft. Hier wie da aber hat er zwei Stufen, deren eine im Altertum, die andere in der Neuzeit voransteht. Zunächst erscheint jene Eigentümlichkeit als innerhalb des Ganzen gelegen: daß auch in den kleinsten Dingen nicht zweies sich völlig gleiche, daß im menschlichen Zusammensein jeder eine besondere Aufgabe zu erfüllen habe, das erscheint als ein Stück der Vollkommenheit des Ganzen. Die erste Formulierung dieser Lehre gehört den Stoikern: nicht zwei Haare, zwei Körner, zwei Blätter, geschweige denn zwei Lebewesen können einander völlig gleichen.[1] Für die Gesellschaft aber entspricht es der später so genannten organischen Lehre, jedem an seiner Stelle eine eigentümliche, von keinem anderen zu ersetzende Funktion zuzuweisen. — Auf der höheren Stufe genügt es dem Individuum nicht, ein Teil eines Ganzen, ein Stück einer Welt zu sein, sondern es will selbst eine ganze Welt, eine eigentümliche Konzentration der gesamten Wirklichkeit, ein „Mikrokosmus" werden. Sind aber die einzelnen Wesen als Vernunftwesen eigene Welten, so wird der Begriff einer Zusammenfügung der Teile zum Ganzen unzulänglich, das All wird eine Welt aus Welten, und es muß sich der letzte Begriff der Welt weit hinter die unmittelbare Wirklichkeit zurückverlegen. Zugleich erhält auch das Individuum eine Selbständigkeit und eine innere Überlegenheit gegen die gesellschaftliche Umgebung, als eine eigene Welt kann es unmöglich in das hier gebotene Leben aufgehen. Das aber heißt nicht, daß es aus allen Zusammenhängen heraustrete und alle Bindung ablehne. Aber dieser Zusammenhang verlegt sich hier ebenfalls in's Unsichtbare, und da ein Aufsteigen dahin nicht ohne

---

[1] S. z. B. *Cicero acad. quaest.* II: *dicis nihil esse idem quod sit aliud, stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum etc.*

eigene That möglich ist, so erfolgt auch eine Bindung nur auf Grund der Freiheit. Auch diese Fassung geht auf das Altertum zurück; seine späteste philosophische Schule, Plotin und seine Anhänger, waren die ersten Vorkämpfer des Gedankens, daß jeder Mensch eine eigene Welt bilde und das ganze All eigentümlich in sich spiegle. Von hier ist auch der Ausdruck Mikrokosmus, dessen Wurzeln bis auf Demokrit und Aristoteles zurückreichen, in Umlauf gekommen. Im Mittelalter war der Träger jenes Gedankens vornehmlich die mystische Spekulation, von hier kam er durch verschiedene Zwischenglieder (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno) in die moderne Philosophie, wo er seinen theoretischen Höhepunkt in der Monadenlehre Leibnizens fand. Nun erst wendet sich der Begriff von weltentzogener Spekulation und der stillen Tiefe des Gemütes zur ganzen Ausdehnung der Wirklichkeit, nun erst beginnen seine radikalen Konsequenzen hervorzutreten.

Denn diese kosmische, nicht die gliedmäßige Fassung ist es, wobei ein scharfer Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft entsteht. Bei einer bloß gliedmäßigen Stellung erkennt ja das Individuum die Überlegenheit der Gesellschaft an, und ob innerhalb dieser mehr oder weniger Differenzierung herzustellen sei, das ist mehr eine Frage der Zeit als ein Kampf um Prinzipien. Ein solcher aber entsteht notwendig, sobald das Individuum als Mikrokosmus ein selbständiges Ganze, ein völliger Selbstzweck sein will. Ja der Streit greift dann über die Frage der Abgrenzung der Sphären hinaus auf den Kern des Lebensprozesses selbst. Denn wie könnte das Individuum, klein und bedingt wie sein natürliches Dasein es zeigt, dem Ganzen der Gesellschaft entgegentreten, hätte es nicht einen Rückhalt, und wo anders könnte sich dieser finden, als in einem unmittelbaren Verhältnis zum großen All, zu den schaffenden Quellen des Lebens, mag das nun eine mehr spekulative oder künstlerische oder religiöse Gestalt annehmen. Durch eindringende Geistesarbeit scheint das Individuum im tiefsten Innern an einer Wahrheit der Dinge teilzugewinnen und damit weit über alles gesellschaftliche Leben hinauszuwachsen. Aber wird es in solcher Höhe nicht vereinsamen, wird es nicht der Stütze der Gesellschaft bedürfen sich dort zu erhalten? So verwickelt sich die Sache weiter, hinter

dem Streit zwischen Individuum und Gesellschaft steht der Kampf zwischen kosmischer und sozialer Lebensführung, erhebt sich das Problem des Schwerpunktes unseres geistigen Daseins. — Damit aber ein ganzes Knäuel von Problemen, eine Fülle verschiedener Angriffspunkte, die mannigfachsten Bewegungen und Wandlungen im Lauf der Jahrtausende. Wir lassen das alles und wenden uns sofort zur Lage und Stimmung der Gegenwart.

Es steht aber unsere Zeit bei dieser Frage unter dem Einfluß verschiedener, ja entgegengesetzter Tendenzen. Drei Hauptströmungen durchkreuzen sich: das Ordnungssystem des Mittelalters, jetzt vornehmlich vertreten durch die römische Kirche, der Individualismus der Neuzeit, der Rückschlag gegen den Individualismus, den die neueste Zeit gebracht hat, und der selbst wieder in zwiefacher Bahn verläuft. — Wie in jenem mittelalterlichen System alle Individuen der Ordnung und Abstufung eines Ganzen eingefügt sind, wie das organisierte Ganze den Träger der Wahrheit und das Gewissen der Menschheit bildet, wie der Einzelne nirgends eine Selbständigkeit gegen das Ganze, innerhalb des Ganzen aber an seiner Stelle einen eigentümlichen Wert hat, das wird uns durch die Fortdauer der römischen Kirche immerfort vor Augen gestellt.

Auch die Emanzipation des Individuums durch die Neuzeit liegt klar zu Tage. Ihr Kern besteht in der Entwickelung eines unmittelbaren Verhältnisses des Individuums zum All und zur Gottheit, einer direkten Ergreifung des Wahren, Guten, Schönen, wie sie sich von der Renaissance und der Reformation aus allmählich über den ganzen Umfang des Lebens ausbreitete und überall das Dasein ursprünglicher, kraftvoller, bewegter machte. Wie die neue Wissenschaft in ihre aufsteigende Bahn nur gekommen ist unter Zerlegung der überkommenen Gesamtgrößen, wie Zeit, Raum, Masse u. s. w., in diskrete Elemente, so hat sich das moderne Leben nur entfaltet unter Ausbildung ein Diskontinuität der Individuen. Von den höchsten Aufgaben der geistigen Existenz bis zu den Äußerlichkeiten von Sitte und Verkehr hat sich diese Diskontinuität mehr und mehr durchgesetzt. Das bedeutet aber keinen Verzicht der Individuen auf alle gegenseitige Verbindung; die Verbindung soll nur nicht von draußen ihnen

auferlegt sein, sondern durch eigene Initiative und freie Vereinbarung zustande kommen. Noch weniger bedeutet jene Individualisierung des Daseins ein Heraustreten des Menschen aus inneren Zusammenhängen. Im Gegenteil ist auf der Höhe der geistigen Arbeit, bei Männern wie Luther und Kant, das Selbständigwerden des Menschen gegen die Menschen nur die eine Seite des Lebensprozesses, dessen andere die unbedingte, aber freie Unterwerfung unter unsichtbare Gewalten bildet. Wer solche Männer als Verfechter einer vagen Freiheit sei es lobt sei es tadelt, hat von der Tiefe ihrer Lebensführung keine Ahnung.

Indes blieben der Bewegung zur Befreiung und Entfaltung des Individuums schwere Verwickelungen nicht erspart. Vornehmlich daraus erwuchs große Verwirrung, daß die Ansprüche, welche das Individuum als Idealbegriff und auf Grund der geistigen Zusammenhänge erhob, auf das Individuum in seinem natürlichen und unmittelbaren Dasein, das Individuum mit aller seiner Schwäche, Unfertigkeit und Verkehrtheit übertragen wurden. Das Atom wollte ohne weiteres die Rolle des Mikrokosmus spielen. So die Philosophie der „Standpunkte“ und der „Gesichtspunkte“, eine verderbliche Fehlwendung bis zur Verruchtheit einer zerstörungsfrohen Sophistik, gegen welche die alte ein Kinderspiel dünkt. Aber das sind Fehler der Menschen, nicht der Ideen; eine Wahrheit wird nicht dadurch zum Irrtum, daß die Menschen sie verzerren.

Thatsächlich blieb die Bewegung des Kulturlebens zu den Individuen in siegreichem Vordringen bis in unser Jahrhundert; der deutsche Humanismus bildet insofern ihren Höhepunkt, als hier die Individualbildung des Menschen nicht nach einer besonderen Richtung, sondern durch sein ganzes Sein, die Bildung des Menschen zum Menschen, die Seele der Kulturarbeit bedeutet. [1]

[1] Es entspricht der Überzeugung jener ganzen Zeit, wenn Pestalozzi (Wke XII, 154) sagt: „Die kollektive Existenz unseres Geschlechts kann dasselbe nur zivilisieren, sie kann es nicht kultivieren“. Pestalozzi verficht überall mit großer Energie das Individuale gegen das bloß Kollektive, er spottet über „Kollektivhandlungen“, über ein „Kollektivgewissen“, über „Regimentsbekenntnisse“ u. s. w. in unserem „Kulturkomödienhause“. Man lese seine Schrift: „An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes“ (Wke Bd. XII).

Unter den Verhältnissen von Mensch zu Mensch erscheint hier als eigentlich wertvoll nur der geistige Verkehr zwischen befreundeten Individuen, während die größeren Komplexe, vornehmlich der Staat, mehr die äußere, ziemlich gleichgültige Umgebung des Lebens bilden. So bleiben die politischen und sozialen Fragen ganz im Hintergrund, aber ein Bündnis von gewaltigem Ernst und großer Geisteskraft erzeugt eine Tiefe und einen Reichtum inneren Lebens, die noch späte Geschlechter erquicken werden.

Aber nahe der Höhe lag auch hier die Wendung; unser Jahrhundert bringt einen starken Rückschlag gegen jenen Zug zur Individualität. Diese Gegenbewegung aber ist zwiefacher Art: einerseits wird sie durch die wachsende Befreiung und Entwickelung der Individuen selbst hervorgetrieben, andererseits entspringt sie einem vollen Gegensatz. Dort scheint das gesellschaftliche Leben mit seinen molekularen Kräften, hier dagegen der Staat mit seiner Organisation der Kern unseres Daseins. Doch das ist etwas genauer darzulegen.

Daß die Befreiung des Individuums einen Rückschlag gegen das Individuum im Gefolge hatte, liegt zunächst in der Sache selbst, weiter aber in der technischen Gestaltung des modernen Lebens, welche die Bewegung und mit ihr auch die Wendung überaus beschleunigte. Je mehr die einzelnen Individuen in den Lebensprozess hineingezogen werden, je mehr Beziehungen sie gegeneinander entwickeln, und je größer die Zahl der Teilnehmer wird, desto weniger kann der Einzelne eine gesonderte Stellung und eine abgeschlossene Art bewahren, desto abhängiger wird er von dem Geschehen, das ihn umflutet und in sich hineinzieht. Es entsteht ein gewisser Durchschnitt des Lebens, worauf alles gestimmt wird, eine Art von geistiger Atmosphäre, der sich niemand entziehen kann. Dazu nun die moderne Technik, welche die Menschen einander viel näher bringt, ihre Daseinskreise weit enger verflicht, weit mehr vom Gesamtleben auf jeden Einzelnen wirken läßt; der Lebensprozeß wird damit rascher, hastiger, mehr auf den Augenblick gestellt; solche Beschleunigung aber muß neben jener Vervielfältigung dahin wirken, alles Unterscheidende, Eigenartige, schwerer Eingängliche zurückzustellen, dagegen hervorzukehren, was leichtes Verständnis und rasche

Aufnahme findet. Was aber nicht verwandt und weitergebildet wird, verkümmert naturgemäß. So eine Vergröberung und Vergemeinerung des Lebensprozesses, eine Herrschaft der Massenwirkungen, eine Abschleifung der Unterschiede. Wird zugleich die wissenschaftliche Aufmerksamkeit nach dieser Richtung gelenkt, so erscheinen von allen Seiten Thatsachen über Thatsachen, welche den Einzelnen durchaus abhängig von der gesellschaftlichen Umgebung zeigen. Bis in seine Wünsche und Träume scheint er beherrscht durch das, was die Gesellschaft ihm zuführt, ja selbst ein scheinbarer Kampf des Individuums gegen die Gesellschaft wird hervorgerufen durch die Bedürfnisse des Ganzen und liegt schließlich innerhalb des Ganzen. Das alles entwickelt die moderne Gesellschaftslehre, die „Soziologie", zu einem geschlossenen wissenschaftlichen System; die Lehre von den Existenzbedingungen (*conditions de l'existence*), der Begriff des „*milieu*", als der Gesamtheit der gesellschaftlichen Bedingungen, unter welche ein Individuum gestellt ist, rücken in den Vordergrund; die Analyse des individuellen Seelenlebens, die Stärke unserer großen Dichter, muß der Massenbeobachtung weichen, welche sich in der Statistik ihr eigenes Werkzeug ausbildet.

Wie sich damit der Gesamtanblick unseres Lebens und Thuns verwandelt, so erhalten auch die einzelnen Gebiete neue Aufgaben und neue Angriffspunkte. Was wir zusammen erfahren, empfinden, thun, bildet jetzt den Hauptinhalt des Lebens, nicht was jeder in einer eigenen Innerlichkeit erlebt. Nicht was wir seelisch aus uns machen, sondern was wir für die Gesellschaft leisten, gibt unserem Dasein einen Wert. Uns selbst scheinen wir nur verstehen zu können von der Gesellschaft her; die anschauliche Vergegenwärtigung der gesellschaftlichen Zustände wird zum Hauptvorwurf der Kunst. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Lage bildet das Hauptziel des Handelns, die Individuen sind ohne weiteres darin eingeschlossen. Die besonderen Verhältnisse der Individuen in Freundschaft und Liebe müssen zurückweichen vor den großen Gemeinschaften des Lebens; gegenüber dem gewaltigen Ernst dieser erscheinen jene wie ein bloßes Spiel. So eine Lebensführung, deren Eigentümlichkeit uns deutlicher gegenwärtig sein würde, vergäßen wir über

dem Ja, das uns fortreißt, nicht leicht das Nein, das uns einengt.

Was immer aber in dieser Richtung wirkt, es erreicht die herrschende Stellung nur mit Hülfe einer prinzipiellen Wendung, die nach der Verwebung menschlicher Dinge zugleich Voraussetzung und Folge ist. Es ist das die Wendung zur unmittelbaren Welt, das völlige Aufgehen von Interesse und Arbeit in ihre Probleme, die Verlegung des Hauptlebens in dieses anschauliche Dasein, mit einem Worte die Wendung zum Realismus. Sonst hätte gegen alle Verstärkung des gesellschaftlichen Daseins das Innenleben des Individuums mit den Waffen einer unsichtbaren Geisteswelt einen Kampf aufnehmen können; nun hat es bedingungslos kapituliert.

In anderer Richtung erfolgt der Rückschlag gegen die Selbstherrlichkeit des Individuums in dem mächtigen Wiedererwachen der Staatsidee, das wir alle kennen und täglich erfahren. Als sein Hauptgrund erscheinen uns heute die wirtschaftlichen Verwickelungen mit ihrer Unangreifbarkeit für alle bloß individuelle Bethätigung. Aber in Wahrheit sind sie nur die deutlichste Verkörperung einer allgemeineren Erscheinung. Es ist die immer komplizierter, immer technischer werdende Kultur, welche mehr und mehr Organisation verlangt und damit notwendig nach einer höchsten allbeherrschenden Spitze drängt. So erklärt sich z. B. die stärkere Zentralisation des Unterrichtswesens vornehmlich aus der gesteigerten Komplikation der Bildung und Technik des Unterrichts selbst. Und es fehlte solcher Notwendigkeit auch nicht eine ideelle Ergänzung. Den Staat zum Hauptträger der Kulturarbeit, ja des Geisteslebens zu machen, das steht in engem Zusammenhang mit der Wendung des modernen Lebens zur Immanenz; es ist kein Zufall, daß die größten Systematiker des Pantheismus, Spinoza und Hegel, zugleich so energische Vorkämpfer der Staatsidee waren, daß Hegel sagen konnte (s. 8 354), man müsse den Staat „wie ein Irdisch-Göttliches verehren". Wie sehr aber die Macht des Staates thatsächlich gewachsen ist, dessen wird man sofort inne, wenn man nur etwas größere Zeitabschnitte überschaut. — Wenn sich so die unsichtbaren Massenwirkungen der Gesellschaft und die feste Organisation

des Staates gegen das Individuum verbünden, so scheint es vorbei mit seiner Stellung als Mikrokosmus; nur als dienendes Glied eines größeren Ganzen scheint es dagegen geschützt, zu einem verschwindenden Atom einer ungefügen Masse herabzusinken.

Die Motive so gewaltiger Verschiebungen sich vergegenwärtigen, das heißt in der Thatsache auch ein gutes Stück Vernunft und Recht anerkennen. Im besonderen kann es sich heute nicht darum handeln, einen aristokratischen Individualismus wiederaufzunehmen, der an der Fülle des Geisteslebens nur eine kleine Schar Auserwählter teilhaben ließ, jene Einzelnen aber von der Umgebung möglichst ablöste und sie damit der Gefahr einer egoistischen Abschließung sowie einer krankhaften Selbstbespiegelung aussetzte. Nicht nur der innere Zusammenhang der Menschheit, auch die geschichtliche Bedingtheit selbst der größten Individuen durch die gesellschaftliche Umgebung wird sich nicht so leicht wieder aus unserem Bewußtsein verdrängen lassen. Aber damit ist noch keineswegs entschieden, daß die sichtbare Gesellschaft und der organisierte Staat der Menschheit und dem Menschen so viel zu sein vermögen, wie ein großer Strom der Zeitmeinung behauptet, nicht ausgemacht, ob sich die Substanz seines Wesens in das dort vorhandene Dasein erschöpft, nicht, ob von dort die ganze Ausdehnung seiner Kräfte aufgeboten und das tiefste Verlangen seiner geistigen Natur nach Vernunft und Glück gestillt wird. Offenbar ist es etwas anderes, der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen Leben innerhalb eines weiteren Rahmens eine größere Bedeutung zuzuerkennen, etwas anderes, dieses Leben zu unserem einzigen Dasein zu machen. Dies nämlich heißt auch den Inhalt des Lebens durchaus eigentümlich gestalten, und ob dabei die Ansprüche sowohl unserer Natur als des weltgeschichtlichen Entwickelungsstandes ihr Genüge finden, das ist nicht so leicht zu bejahen.

Ist nämlich das gesellschaftliche Leben das ganze Dasein des Menschen, so wird zum höchsten Ziel das Wohlbefinden der Gesellschaft; der Einzelne aber erhält als Hauptaufgabe das Wirken zur Umgebung und die Herstellung eines richtigen Verhältnisses zur Gesellschaft. Nach Wahrheit werden wir hier forschen, um die Ergebnisse der Arbeit den Menschen mitzu-

teilen und ihr Ergehen dadurch zu fördern; bei dem Guten denken wir zunächst an eine Verbesserung der umgebenden Verhältnisse und die unseren Nächsten zu bereitende Lust; nicht aber stehen wir unter der Gewalt jener Ideen, weil mit ihnen in uns selbst eine geistige Natur zur Entwickelung aufringt, nicht weil wir von innen her ebenso über das Unsichere und Scheinbare des nächsten Lebensstandes wie über die Enge des kleinen und gebundenen Ich hinausgedrängt werden, nicht weil es gilt, im Kern unseres Wesens von einer niederen zu einer höheren Stufe aufzusteigen. Werden aber jene Ideen durch solche Unterwerfung unter die Zwecke der Gesellschaft nicht etwas völlig anderes, ja werden sie dadurch nicht in ihrer inneren Substanz gefährdet? Wir hören z. B. heute viel von „Sozialethik" reden; vortrefflich wenn es heißen soll, daß es keine Entwickelung ethischen Lebens ohne Gesellschaft gibt, und daß es nicht genügen kann, die privaten Verhältnisse zu ordnen, daß vielmehr auch die öffentlichen Angelegenheiten uns eigentümliche, bisher viel zu sehr vernachlässigte Aufgaben stellen; durch und durch falsch hingegen, wenn die Ethik aus dem Verhältnis zur Gesellschaft letzthin entspringen und allein in diesem Verhältnis ihr Dasein haben soll. Das ergibt ein Surrogat, dessen Abweichung von einer echten Ethik sofort zur Empfindung kommen würde, ergänzte es sich nicht unvermerkt durch einen fortwährenden Zustrom überkommener und eingewurzelter Gedankenmassen. — Auch für den Grad der Kraftaufbietung kann es nicht gleichgültig sein, ob wir jene Güter als bloße Mittel für draußenliegende Ziele oder als Selbstzwecke ergreifen. Denn es steht doch einmal so, daß nur was wir seiner selbst willen und in seinem eigenen Bestande wollen, uns dauernd festhält und bis zum Grunde bewegt, während alles bloße Mittel, alles nur in seinen Folgen Wertvolle unser Inneres gleichgültig läßt und im Grunde möglichst rasch über sich hinausdrängt. Das Wort hat einen guten Klang, man solle für andere handeln, nicht an sich selbst, sondern an andere denken. Aber es würde in dem Augenblick zum Irrtum, wo es heißen sollte, man solle handeln, um bei den anderen eine Wirkung zu erzielen oder gar um ihnen zu gefallen. Auch jene Hingebung an andere, sie hat einen echten Ge-

halt und eine rechte Kraft nur, sofern sie aus unserm eignen Wesen kommt, den anderen in unser Selbst aufnimmt und zugleich zu einer inneren Notwendigkeit wird. Wo wir nicht unser selbst, das heißt unseres geistigen Selbst willen handeln, nicht handeln, um unser ideales Sein zu behaupten, da bleibt alles Thun schal und alle Bewegung matt. Wenigstens sind alle großen Leistungen der Geschichte auf diesem und nicht dem anderen Wege zustande gekommen. Nicht um nach draußen hin etwas zu leisten, sondern um aus eigener innerer Not herauszukommen, um im tiefsten Inneren zum Frieden der Gesinnung und zur Festigkeit der Überzeugung zu gelangen, haben die großen Männer gekämpft und geschaffen, in voller Gleichgültigkeit nicht nur dagegen, was die Menschen davon dachten, sondern auch wie es unter ihnen wirkte, des festen Glaubens, daß im menschlichen Leben Probleme und Gewalten von einer Tiefe hervorbrechen, gegen welche das Thun und Treiben des gesellschaftlichen Durchschnittes zur Flachheit und Nichtigkeit herabsinkt. So jene Gesinnung, aus der ein Luther sagen konnte: „Ärgernis hin, Ärgernis her, Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis. Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seelen geschehen mag. Wo nicht, so soll ich meiner Seelen raten, es ärgere sich dann die ganze oder halbe Welt.“ [1]

Sodann mag die Gesellschaft den Menschen noch so stark in Anspruch nehmen, sie entwickelt ihn nur nach gewissen Richtungen, sie reißt ihn in eine bunte Fülle von Beziehungen, ohne ihrerseits für eine Einheit Sorge zu tragen, ohne sich um den ganzen Menschen irgend zu kümmern. Er ist der Zerstreuung und Verflachung rettungslos verfallen, wird dagegen nicht eine kräftige Gegenwirkung geübt. Aber woher soll sie kommen, wenn der Mensch ganz in das gesellschaftliche Dasein aufgeht? Ferner kann das Geistesleben sich gesellschaftlich nicht gestalten ohne eine Bindung an feste Einrichtungen und sichtbare Formen, die ohne stete Gegenwirkung ihre eigene Vernunft lange überdauern und ein schweres Gegengewicht alles ursprünglichen Lebens werden können. Hier entwickelt sich eine geistlose Routine, ein

[1] Auf diese Stelle berief sich Fichte (V, 245), als seine religiösen Überzeugungen Anstoß erregten.

mechanisches Getriebe. Zugleich eine Überschätzung von Äußerlichkeiten, eine Umkehrung von Mittel und Zweck, ungeheuer viel Geräusch und Gerassel, aber wenig Sinn und Seele. Wäre die Kultur nicht mehr als der Durchschnitt des Gesellschaftslebens, so wäre die Frage am Orte, ob der Ertrag wohl den Aufwand lohne, und hätte die Vernunft keinen festeren Rückhalt als jenen Durchschnitt, so könnten wir nur gleich dem absoluten Pessimismus huldigen. In Summa ergäbe die Einschließung alles Geisteslebens in den gesellschaftlichen Kreis eine unerträgliche Enge der Existenz, dem Philistertum mit seiner Plattheit und Stumpfheit wären wir damit rettungslos verfallen.

Daß der heutige Zug zur Ausschließlichkeit der Gesellschaft solche Thatsachen und Bedenken so leicht nimmt, hat neben dem Realismus und Naturalismus der allgemeinen Überzeugung vornehmlich zwei Gründe: er kennt keine inneren Probleme des Individuums, und er denkt überaus optimistisch von der Wirkung des Zusammenlebens. — Das Individuum erscheint hier wie ein natürliches Atom, das freilich im Zusammensein noch manches zu leisten hat und seine Kraft im gesellschaftlichen System erst entwickeln muß, das aber in sich selbst keine Aufgaben und noch weniger schwere Konflikte hat. So kann der Mensch sich ganz der Richtung nach außen hingeben, und alles scheint einfach und glatt erledigt; schade nur, daß das Bild zur Wirklichkeit so wenig stimmt. — Ferner aber waltet dort die Überzeugung, daß die Verbindung der Individuen zu einem gesellschaftlichen Ganzen eine eigentümliche Summierung der Vernunft bewirkt, und daß sich dort ein Sinn für das Wahre und eine Kraft für das Gute entwickelt, welche die Einzelnen in ihrer Vereinzelung vermissen lassen. Darin steckt ohne Zweifel eine Wahrheit. Der Glaube an eine Vernunft in den Überzeugungen der Menschheit ist die stillschweigende Voraussetzung alles Wirkens zur Umgebung; auch zeigt die geschichtliche Erfahrung, daß das Große und Charakterhafte gewöhnlich nicht zum Siege gekommen ist durch die Techniker, sondern durch einen sich ihm zuwendenden Strom der minder befangenen, dem Neuen leichter zugänglichen allgemeinen Überzeugung. Ohne eine Appellation von der Zunft an die Menschheit hat sich selten etwas bedeuten-

des durchgesetzt. Aber der hier verwandte Begriff einer in der Menschheit waltenden Vernunft ist etwas anderes als die empirische Übereinstimmung der Menge, als das was durch den bloß äußeren Austausch von Meinungen und Empfindungen zu stande kommt, als die öffentliche Meinung im gewöhnlichen Sinn. Daß diese öffentliche Meinung ohne weiteres die Garantie der Vernunft in sich trage und wie ein Gottesgericht entscheide, ja daß sie auch nur die wahren Bedürfnisse und Notwendigkeiten der Zeitlage angebe, das ist uns völlig problematisch. Denn dafür steht viel zu deutlich vor Augen, wieviel zufälliges bei ihrer Bildung mitspielt, wie sehr hier der äußere Schein den inneren Gehalt, der augenblickliche Effekt die bleibende Wirkung, die Verfechtung einer einzigen Seite die Sorge um das Ganze zurückdrängt, wie hier die Lautesten, Kecksten, Fertigsten das entscheidende Wort führen, wie sich von den verschiedenen Leistungen das Mittlere, das Bequeme und Leichte weit eher zu vereinter Wirkung zusammenfindet als das Große, ja wie viel Fälschungen durch Berechnung und Affekt die öffentliche Meinung selbst ausgesetzt ist. Die öffentliche Meinung ist unwiderstehlich, wenn sie den tieferen Zug der Zeit, die innere Notwendigkeit der Geisteslage für sich hat; aber ob sie es hat, und inwieweit sie es hat, das wäre erst zu entscheiden, und dafür können wir das Gewissen und die Überzeugung des Individuums nicht entbehren. „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes“ (Hegel 8 411).

Ferner vergessen die, welche der Summierung der Vernunft so viel zutrauen, daß es im gesellschaftlichen Leben auch eine Summierung der Unvernunft gibt. Die Verbindung der Menschen in der empirischen Fläche des Lebens, wie viel Macht gibt sie dem Schein, wie oft verkehrt sie die wahre Ordnung der Dinge! Es entwickelt sich hier ein Herdensinn, der sich alles eigenen Denkens entschlägt und willenlos dem großen Zuge nachläuft, dem die Dinge nicht bedeuten, was sie an sich und für die wahren Zwecke des Lebens enthalten, sondern was sie den anderen gelten, der den Wert des Menschen davon abhängig macht, was die anderen über ihn denken oder vielmehr zu denken scheinen. In

solchem Scheinleben wachsen elende Nichtigkeiten zu großen Dingen, die Hauptangelegenheiten des Menschen aber, seine Wesensbildung und sein Glück, werden behandelt wie Nebendinge. Indem der unersättlichen Eitelkeit der Individuen Hekatomben fallen und ein unausrottbarer Knechtssinn immer neue Formen des Byzantinismus ersinnt, entweicht die wahre Ehrfurcht vor dem Großen und Heiligen, wie der Mensch dafür überhaupt unzugänglich wird, wenn er sich ganz in den engen Kreis seines sinnlichen Daseins und seines subjektiven Wohlbefindens einspinnt. Dazu der unaufhörliche Druck jener öffentlichen Meinung gegen die Freiheit der Individuen, die Tyrannei, mit der sie sofort zu verkehrtem, ja unsinnigem stempelt, was irgend von ihr abweicht. Sie selbst aber, obwohl sie alle Augenblicke umschlägt und heute für selbstverständlich erklärt, was sie gestern als unmöglich verwarf, will doch in jedem einzelnen Augenblicke als abschließend und unfehlbar anerkannt sein.

Das alles erachten auch die Anhänger der Gesellschaft als ein Unheil, sie wollen es bekämpfen und, wenn nicht ausrotten, so doch zurückdrängen. Aber ob sie das mit ihren Mitteln können, ob es dazu nicht einer größeren inneren Selbständigkeit der Individuen, nicht eines inneren geistigen Zusammenhanges der Menschheit bedarf? Thatsächlich hat jene durchgängige Scheinhaftigkeit und jene drückende Enge des bloßgesellschaftlichen Lebens zu allen Zeiten die führenden Geister zu einem unerbittlichen Kampf gegen die selbstgenugsame Gesellschaft getrieben; sie sind darüber oft genug zu Märtyrern geworden, die Gesellschaft aber hat, nachdem sie die Propheten selbst getötet, alsdann ihre Gräber geschmückt. — Aber nicht bloß die großen Wendepunkte führen zu solchen Konflikten, es gibt überhaupt keine Selbständigkeit des Charakters, keine Festigkeit der Überzeugung, keine innere Selbstachtung des Menschen ohne eine Unabhängigkeit, ja einen steten Kampf gegen die Gesellschaft.

Wenn wir eine kräftigere Entfaltung der Innerlichkeit des Individuums ganz besonders für die Gegenwart verlangen, so wissen wir uns fern von jeder Glorifizierung des empirischen Individuums, wie es leibt und lebt. Wir verwahren uns gegen jede Gemeinschaft mit dem naturalistischen Individualismus, wie er

sich in der Litteratur heute breit macht, jenem Individualismus, der in der Wahrheit zu stehen glaubt, weil er das Gegenteil von dem sagt, was die anderen sagen, der sich frei und groß dünkt, weil er sich selbst dafür erklärt, der aber thatsächlich in keiner Weise das Niveau der Umgebung überschreitet, über die ihn seine eigene Meinung so hoch hinaushebt. Man kann sich bei allem Verwelkten und Verfaulten, das unsere Zeit enthält, sehnen nach einem mächtigen Sturm, der über sie dahin brauste, aber dazu bedarf es des Geistes und der Kraft, nicht selbstgefälliger Reflexion und leeren Geredes. Und von Geist und Kraft wird sich in unserem naturalistischen Individualismus kaum etwas entdecken lassen.

In Wahrheit ist in der empirischen Lage das Individuum durchaus abhängig von der Gesellschaft; läßt sich jene Lage nicht überwinden, so mögen wir uns drehen und wenden, wie wir wollen, eine Selbständigkeit des Individuums wird nun und nimmer erreicht. Das ist nur möglich, wenn der Mensch kraft seiner vernünftigen Natur einer unsichtbaren Geisteswelt angehört, und wenn die Hauptwerkstätte des Schaffens in der Berührung des Individuums mit den Kräften und Ordnungen jener Welt liegt, wenn hier in einer Einsamkeit, die alles eher ist als Vereinsamung, die Urerzeugung dessen erfolgt, was das gesellschaftliche Leben dann weiter bearbeitet, an einander bringt und zur nützlichen Wirkung verbindet. Es handelt sich also darum, daß die inneren Probleme des Geisteslebens wieder ihr Recht und Vorrecht aufnehmen, und daß sich hier das Dasein vom Grunde her zu einer kräftigen Einheit zusammenfaßt, welche jene Wendung zur Gesellschaft mit der Wahrheit ihrer Thatsachen und Ideen in sich aufzunehmen vermag, ohne sich an die Vielheit und Äußerlichkeit zu verlieren. Nur dann, dann aber auch gewiß, wird das Individuum, als tiefster Durchbruchspunkt der Geistigkeit, wieder zu Ehren kommen, und die innere Kultur jenes rasche Sinken einstellen, in dem sie sich zur Zeit befindet. Wo es aber keine unsichtbaren Güter, keine unsichtbare Welt gibt, da gibt es auch keine Freiheit, da ist das Individuum dem gesellschaftlichen Mechanismus rettungslos verfallen. So hängt die Frage nicht an bloßem Wollen und Wünschen, sondern an

der thatsächlichen Aufbringung einer wesenhafteren Lebensführung, deren Innerlichkeit dem Individuum eine selbständige Kraft und einen eignen Inhalt gibt.

Eine Wendung dahin, und zwar in nicht zu ferner Zeit, ist nicht bloß dadurch gesichert, daß die Menschheit die geistige Verödung eines bloßgesellschaftlichen Lebens nicht allzulange aushalten kann, sondern im besonderen auch durch die ungeheuren Probleme und Konflikte, welche gerade jetzt im eignen Kreise jenes Lebens aufsteigen. Wo die Interessen und die Gedankenmassen so hart zusammenstoßen, da kommt die Sache doch schließlich auf das Individuum; es kann sich nicht ruhig dahintreiben lassen, es muß prüfen und entscheiden, zugleich aber die eigene Selbständigkeit erweisen und entwickeln. — Aber wir brauchen nicht erst große Wendungen in der Zukunft zu erwarten; was für das Ganze der Menschheit am Schicksal hängt, dafür kann das Individuum jeden Augenblick den Kampf aufnehmen. Die Abhängigkeit von der Gesellschaft wird uns gar nicht so sehr durch die Thatsachen auferlegt, als sie durch unsere eigene Meinung, unser eignes Verhalten entsteht. Nirgends mehr als hier gilt das Wort Epiktet's, daß den Menschen nicht die Dinge, sondern die Meinungen von den Dingen beunruhigen.[1] Was uns einschränkt und niederdrückt, sind weit weniger die Verhältnisse, als unsere Scheu, unsere Ängstlichkeit, ja sagen wir geradezu unsere Feigheit. Mag die Gesellschaft noch so viel mächtiger geworden sein, allmächtig ist sie nur für den, der keinen Rückhalt in sich selbst und keine Freude an der Freiheit hat; dazu aber verhilft dem Menschen keine Einrichtung, sondern nur seine eigene That.

Was von der Gesellschaft gilt, das gilt ähnlich auch vom Staate. Seine mächtige Entfaltung entspricht nicht nur einer zwingenden Notwendigkeit der äußeren Kulturlage: daß mit ihm eine feste Organisation des Vernunftlebens zu größerer Kraft gelangt und ihre Sorge über den ganzen Umfang auch des geistigen Daseins ausdehnt, das ist auch innerlich etwas großes und

---

[1] S. *enchir. cap.* X: *Ταράττει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.*

unverlierbares. Aber jene Organisation muß sich in den Dienst eines größeren Ganzen stellen und sich der Entwickelung der Geisteswelt im Kreise der Menschheit einordnen, um rein zum Guten zu wirken; gibt sie sich als den absoluten Selbstzweck, behandelt sie die Menschheit als Mittel für den Staat und nicht den Staat als Mittel für die Menschheit, will sie die Vernunft nicht bloß fördern und schützen, sondern von Grund aus erzeugen und gänzlich enthalten, so entsteht eine ähnliche Verkehrung wie bei dem ausschließlich gesellschaftlichen Leben. Die Urerzeugung der geistigen Güter, sie erfolgt nicht durch den Staat, sondern durch die freie Bewegung der Individuen in dem Ganzen einer begründenden und umfassenden Geisteswelt. Der Staat kann gewisse Leistungen erzwingen, nicht aber mit aller seiner Machtfülle die Überzeugungen und Gesinnungen schaffen, welche erst jenen Leistungen einen rechten Wert und einen sicheren Bestand geben. Der Staat kann z. B. durch ein immer dichteres Netz von Prüfungen erzwingen, daß seine Beamten, ja seine Bürger in einem bestimmten Augenblick ein bestimmtes Quantum von Wissen besitzen, nicht aber kann er sie zwingen, es dauernd festzuhalten und liebevoll zu pflegen, noch weniger, selbst zu forschen und neues zu finden. Die geistige Kraft und die sittliche Treue, die unverdrossene Arbeit an der Sache und die aufopferungsfähige Gesinnung, ohne die kein Gemeinwesen bestehen kann, sie müssen aus dem inneren Gehalt des Volks- und Menschheitslebens dem Staat entgegenkommen. Will er alles sein und alles leisten, so wird auch gegen den Willen der beteiligten Persönlichkeiten unvermeidlich die Leistung die Gesinnung, die Erscheinung die Sache, die Form den Inhalt, das Mittel den Zweck zurückdrängen. Wo alle Ordnung des Lebens vom Ganzen her erfolgt, und alle Wirkung einem sichtbaren Ganzen dienen soll, da wird das Individuum notwendig zu kurz kommen und in seiner Entwickelung schwer gehemmt werden. Die technische Gestaltung des Lebens steigert gewaltig die Macht der Büreaukratie, aber wenn alles von „oben“ geregelt wird, erlahmt an den anderen Stellen der Trieb zum Handeln und die Freude am Schaffen, der Formalismus droht den Geist und die Gesinnung zu ersticken. Flüchten wir aber, um solchen Gefahren

entgegenzuarbeiten, zu den Parteien, so geraten wir vom Regen in die Traufe. Denn das hier waltende Streben nach Macht und Einfluß unterwirft die höchsten Angelegenheiten der Menschheit den wechselnden Interessen der politischen Zweckmäßigkeit, die Rücksicht auf die augenblickliche Stellung der Partei gibt den Ausschlag bei Dingen, denen ein Unrecht geschieht, wenn sie nicht als Selbstzwecke und *sub specie aeterni* behandelt werden. Dazu die Entfesselung der Affekte und Leidenschaften, das Eindringen persönlicher Interessen, das Schwinden der Ehrfurcht vor höheren Instanzen im Menschenleben. So gerät unser geistiges Schaffen zwischen die Mühlsteine der Büreaukratie und der Parteien, alle Ursprünglichkeit geistigen Lebens wird schon im Keime gefährdet.

Nun ist der Staat sicher unvergleichlich mehr als Büreaukratie und Parteien, aber gerade damit er als Ganzes in seiner inneren Überlegenheit zur vollen Anerkennung und Wirkung komme, ist es notwendig, ihn in größere geistige Zusammenhänge einzufügen, ihn einem unsichtbaren Vernunftreich unterzuordnen, nicht aber ihn in seiner Sichtbarkeit anzubeten. Dann wird auch für das Individuum genügender Platz sein, und die Erstarkung des Staates braucht keine Erdrückung des Geisteslebens zu werden.

Auch hier liegt die Entscheidung nicht an Reden und an Theorien, sondern an einer thatsächlichen Wendung der Menschheit zu den inneren Aufgaben der geistigen Existenz. Nach welcher Richtung des praktischen Lebens aber die Wünsche gehen müssen, ist leicht zu ersehen. Die noch immer zunehmende Verwickelung der wirtschaftlichen Probleme und das Verlangen, gegenüber dem Bunde roher Naturtriebe und raffinierter Technik der Vernunft die Herrschaft zu wahren, drängt zu einer noch größeren Machtentfaltung und einem noch weit energischeren Eingreifen des Staates in diese Dinge, als bis jetzt erfolgt ist. Aber gerade deshalb wird es ein dringendes Erfordernis, daß in den innergeistigen Angelegenheiten der Staat sich mehr auf die allgemeine Förderung beschränke, nicht alle Thätigkeit von sich aus leiten und richten wolle. So ist z. B. die unmittelbare Verwaltung der Religion durch den Staat, jenes Staatskirchentum

mit seiner Vermengung von Geistlichem und Weltlichem, seinem Hineinziehen tagespolitischer Interessen in die heiligsten Angelegenheiten, unheilvoll für den Staat, unheilvoller für die Religion, am unheilvollsten für das Ganze des menschlichen Lebens. Auch die Art, wie der Staat die Erziehung beeinflußt und in sie unmittelbar seine besonderen Zwecke hineinträgt, ist in höchstem Maße gefährlich für die echte, innere und ganze Menschenbildung. Hier wie sonst droht bei aller Geschicklichkeit und Tüchtigkeit des Geschäftsbetriebes eine Verschüttung der ursprünglichen Quellen des Geisteslebens, wenn der Staat mit seiner schweren Hand in das innere Gewebe der Arbeit eingreift, hier alles zurechtstellen und einrichten will, statt sich mit Schutz und Hülfe zu begnügen.

Eine so bedenkliche Wendung zu verhüten, das ist vor allem eine Aufgabe deutschen Wesens. In dem Streben über alle bloße Leistung und alle Zerstreutheit des Lebens hinaus nach einem Innern und Ganzen des Menschen, in der Arbeit an den hier erwachsenden Problemen und in der kräftigen Pflege persönlicher Gesinnung wie individuellen Vermögens, darin hat die deutsche Art von jeher ihre Stärke gehabt, das hat ihr ein Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation als ihr Erbteil und ihre Aufgabe vorgehalten. Ganze Weltteile zu erobern und seine Kultur unmittelbar großen Massen zuzuführen, daran haben unser Volk seine Schicksale und wohl auch seine besondere, einer Gesamt- und Massenwirkung wenig günstige Natur verhindert. Es muß seine weltgeschichtliche Größe in einer konzentrierten und intensiven Kultur suchen. Und dafür ist eine energische Belebung und freie Bewegung der Individuen, eine Entwickelung ihrer zu geisterfüllten, ursprünglich schaffenden Mikrokosmen unentbehrlich.

Dieser Zusammenhang führt auch auf die Probleme des Sozialismus, speziell der Sozialdemokratie. Eine den Begriffen der Gegenwart zugewandte Untersuchung kann unmöglich daran vorübergehen, freilich noch weniger darauf eingehen; begnügen wir uns, die verschiedenen Gedankenreihen, welche hier zusammentreffen, zu sondern und in kurzem zu beleuchten. Es zeigt sich hier ein besonders interessantes Beispiel dessen, daß mehrere

Bewegungen, deren jede eigentümliches will und die sehr wohl unabhängig von einander verlaufen könnten, sich in der Wirklichkeit des Lebens zu einem einzigen Strom verbinden und in gegenseitiger Verstärkung als eine Gesamtmacht wirken. Für die eigene Stellung dazu ist es aber nicht unwichtig, dieses Ganze begrifflich zu zerlegen und die einzelnen Faktoren für sich zu würdigen. Denn das wird es erleichtern, Berechtigtes und Verfehltes zu scheiden und ein zutreffendes Urteil über das Ganze zu bilden.

Es sind aber der Hauptsache nach drei Strömungen, welche hier ineinanderfließen: eine philosophische, eine politische, eine wirtschaftliche. Philosophie bedeutet dabei natürlich nicht eine technische Disziplin, sondern das Allgemeinere einer Welt- und Lebensanschauung. Eine solche aber steckt nicht nur in jener Bewegung, sie vornehmlich verleiht ihr die Macht über die Gemüter und gewinnt ihr den ganzen Menschen bis in sein Glauben und Hoffen. Jene Weltanschauung des Sozialismus aber hat darin ihre Stärke, daß sie eine Anzahl bedeutender Gedankenrichtungen der Neuzeit aufnimmt, sie rücksichtslos in die äußersten Konsequenzen verfolgt und zugleich in die sinnfälligste Fassung bringt. So scheint sie allein ganz zu wollen und ganz auszuführen, was auch die anderen erfüllt, was sie aber in unbestimmterem Umriß halten und vor dessen energischer Entwicklung sie zurückscheuen.

Hierher gehört zunächst die veränderte Schätzung der äußeren Güter. So gewiß die Individuen zu allen Zeiten ziemlich gleich darüber gedacht haben, die Kultursysteme können in ihrer Behandlung weit von einander abweichen, thatsächlich stellte das ältere sie erheblich niedriger als das neuere. Nach den Überzeugungen jenes, deren wissenschaftliche Formulierung vornehmlich Aristoteles bietet, erscheinen die äußeren Güter nebensächlich, erstens weil als Glück des Lebens die thätige Entfaltung einer festen und begrenzten Natur gilt, und es dazu nur eines beschränkten Maßes äußerer Mittel bedarf, zweitens weil dieses Lebensideal ohne weiteres vom Individuum auf Staat und Gesellschaft übertragen wird und daher auch die Wirtschaftslehre beherrscht. Die Neuzeit dagegen sucht das Glück in der schranken-

losen, ins Unendliche strebenden Entwickelung aller Kräfte, im Lebensprozeß selbst mit seinem unablässigen Fortschreiten. Als Stücke dieses Lebensprozesses gewinnen die äußeren Mittel eine selbständige Bedeutung, ja von der unmittelbaren Erfahrung aus können sie geradezu als der mächtigste Hebel des Fortschritts erscheinen, als das was die Bewegnng sowohl in Fluß bringt als sicher fortleitet. Auch die Bildung des Innern, auch die höhere Kultur ergibt sich aus dem Wachstum des materiellen Wohlstandes. So geht es als eine, wenn auch selten formulierte, so doch tiefwurzelnde Überzeugung durch die Neuzeit, so findet es im Sozialismus einen besonders prägnanten Ausdruck, wenn seine Meinung ist, es könne durch Herstellung besserer Lebensbedingungen und Herbeiführung einer gleichartigeren Lebenslage alles Böse vertrieben und volles Glück gewonnen werden.[1] — Es zeigt sich dabei mit jener Schätzung des Materiellen aufs Engste verflochten ein starker Optimismus hinsichtlich des Inneren des Menschen. Sein Wesen gilt im Kern für gut, und es fehlt an allen Verwickelungen seelischer Art. Nur auf die Unvernunft der gesellschaftlichen Verhältnisse kommt die Schuld der Verkehrtheit, die wir um uns finden; heben wir jene, und die Menschen werden gut und tüchtig sein. Auch das steckt tief in der Neuzeit, und zugleich die Überzeugung, durch eine Verbesserung der Gesellschaftslage den ganzen Menschen erneuern und erhöhen zu können. Wie wäre aber dies möglich ohne ein ungeheures Kraftgefühl des Menschen gegenüber seiner Umgebung? Er nimmt die vorgefundene Lage der Dinge nicht hin wie ein Schicksal oder eine göttliche Ordnung, sondern er macht sie zum Problem und mißt seine Kraft an ihr, er hält sich der Aufgabe gewachsen, das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich zu machen. Alsdann aber kann er auch die Verantwortlichkeit nicht ablehnen, und ihn selbst trifft der Vorwurf, wenn die Sache minder gelingt. — Ihre ganze Leidenschaft aber erhalten solche Bestrebungen erst aus jenem modernen Verlangen nach Immanenz der Weltanschauung

[1] Neuerdings hat u. a. treffende kritische Bemerkungen dagegen gerichtet: Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, S. 225 ff.

und Lebensführung, das dieses Leben zu unserer einzigen Wirklichkeit macht und hier uns ganz ausleben, hier allein unser Glück suchen heißt. Nun hat jenes Verlangen sehr verschiedene Grade: zwischen der Immanenz eines Spinoza, dem sich die Wirklichkeit in eine ewige und unendliche Gegenwart des Gedankens umsetzt, und der des modernen Durchschnittsmenschen, dem als wirklich nur gilt, was er sehen und greifen kann, ist ein gewaltiger Abstand. Aber da einmal die sinnfälligsten Fassungen eines Gedankens leicht die populärsten werden, so ist es nicht verwunderlich, wenn sich dem großen Zuge alles Begehren auf das sinnliche Glück des sichtbaren Daseins richtet. — Vergessen wir bei dem allen endlich nicht die Mitwirkung des abstrakten Intellektualismus und Rationalismus, der die neuere Kultur so tief durchdringt, und ohne den sie sich vom Mittelalter kaum hätte losringen können. Er stellt alles auf den allgemeinen Begriff und bald auch die abstrakte Reflexion; er kennt keine eigentümliche Bedeutung der Geschichte und kein selbständiges Recht des geschichtlich Gewordenen, er will überall von der Thatsache zu dem Warum vordringen und alles zerstören, was sich nicht mit klaren Gründen rechtfertigen kann. Zugleich erscheint ihm die intellektuelle Bildung als der Kern aller Bildung, ihr Stand allein entscheidet über den Wert und die Stellung des Menschen. — Das Ganze enthält ohne Zweifel einen Kern von Wahrheit, und seine ungeheure Gewalt ist unverkennbar. Es gibt keine größere Leidenschaft und keinen größeren Fanatismus als den des logischen Begriffes. Aber auch das ist einleuchtend, wie verhängnisvoll jene Wendung werden, wie zerstörend sie wirken muß, wenn das Maß der Vernunft, die alle Wirklichkeit unter sich bringen will, zu klein genommen wird. Und daß der Sozialismus thatsächlich jenes Maß zu klein nimmt, wird wohl niemand bestreiten, der außerhalb seines Bannkreises steht.

Von dem Ganzen jener Weltanschauung aber ist zu sagen, daß seine Stärke für die unmittelbare Wirkung zugleich eine Schwäche im innersten Grunde bedeutet. Jene Weltanschauung ist bei allem, was sie im Einzelnen an Recht hat, als Ganzes eine große Irrung und Verirrung, eine Verkennung der Tiefen der menschlichen Natur. Auch steht sie thatsächlich mit aller

ihrer „Zeitgemäßheit" keineswegs mehr auf der Höhe der weltgeschichtlichen Bewegung; das Innenleben der Menschheit ist an den Ideen, die ihre Grundlage bilden, irre geworden oder hat doch den Glauben an ihre alleinseligmachende Kraft verloren; neue und tiefere Gestaltungen sind unverkennbar im Werden. Aber zum Siege könnte das Neue erst kommen, wenn es ein kräftiges und ausgeprägtes Ganze würde und mit dem Feuer jugendlicher Ideen alle Verhältnisse ergriffe. Und davon sind wir allem Anschein nach noch weit entfernt. Auf dem Boden jener modernen Ideen aber hat der Sozialismus mit seiner Konsequenz, Fertigkeit und Eindringlichkeit ein sicheres Übergewicht, alle ohne innere geistige Erneuerung gegen ihn gerichtete Geschäftigkeit und Klugheit wird seinen Sieg nicht aufhalten.

Der zweite Hauptzug der Bewegung läßt sich als ein politischer bezeichnen. Hier handelt es sich um die Verteilung der Kulturarbeit und zugleich des politischen Wirkens. Die Frage ist, ob besser eine kleinere Zahl die Hauptthätigkeit zu verrichten und nur das Ergebnis auch den anderen sich nützlich zu erweisen hat, oder ob alle unmittelbar und in möglichst gleicher Weise an der Arbeit zu beteiligen sind; mit einem Wort, ob das gemeinsame Leben sich aristokratisch oder demokratisch zu gestalten hat. Ein aristokratischer Typus könnte natürlich nur in die Bewerbung eintreten, sofern er sich in den Dienst des Ganzen stellt; Privilegien bloß um der Privilegierten willen wären für die philosophische Betrachtung einfach ein Unrecht.

Jene beiden Typen gehen durch die Geschichte in mächtiger Entwickelung, jeder mit guten Gründen für die allgemeine Erwägung, jeder auch mit entgegenkommenden Lagen in den geschichtlichen Verhältnissen. Philosophisch findet sich der große Gegensatz sofort verkörpert in Plato und Aristoteles. Jenem dünkt entscheidend für eine günstige Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse das Technische, der Staat gilt vornehmlich als ein Kunstwerk; ein solches aber können nur wenige durch ihre Natur Berufene und ihre Erziehung Ausgebildete herstellen und aufrecht erhalten. Umgekehrt erscheint bei Aristoteles der Staat vornehmlich als ein lebendiges System, das Hauptproblem ist ein dynamisches: die Gewinnung der Neigung und der Kraft der

einzelnen Bürger; dafür aber scheint erforderlich, möglichst viele von ihnen an der politischen Hauptarbeit teilnehmen zu lassen. Dabei erhöht sich leicht dem einen das Technische zum substantiell Geistigen, dem andern das Dynamische zum Moralischen. — Sachlich spricht für den aristokratischen Typus die Natur mit ihren ungeheuren, durch keine menschliche Kunst verwischbaren Unterschieden, für den demokratischen die abstrakte Vernunft mit ihrer Gleichstellung alles dessen „was Menschengesicht trägt.“ [1] Aristokratisch wirkt eine künstlerische, demokratisch eine ethische Gestaltung der Kultur; aristokratisch der Individualismus mit seiner scharfen Ausprägung der Besonderheit der Einzelnen, demokratisch alle Massenkultur mit ihrer Verschleifung der Unterschiede. — Im geschichtlichen Verlauf ist die Demokratie im Vorteil bei einfachen und gleichmäßigen Verhältnissen, ferner bei großen Umwälzungen, da solche sich gegen die überkommene Ordnung nur mit Hülfe größerer Massen durchsetzen können; die Aristokratie hingegen überall da, wo die geistige Bewegung sich konsolidiert und nach fester Gliederung strebt, wo die Gegenwart ihre Arbeit eng an die Vergangenheit kettet, und wo die Lebensführung einen technischen Charakter annimmt. Alles dieses kann zusammenzutreffen, aber es braucht nicht zusammenzutreffen.

Wie tief nun im modernen Leben der Zug zur Demokratie wurzelt, das bedarf nach allen Erörterungen keiner besonderen Ausführung. Auch ist klar, welche Macht es dem Sozialismus gibt, wenn er diesen Zug auf's äußerste verfolgt und von ihm aus eine scharfe Kritik an dem überkommenen Stande mit seinen unbestreitbaren Schwächen und Mängeln übt. Aber so viel Recht er mit seiner Kritik dieser besonderen Lage hat, und mit so gutem Grunde er gegenüber einer eitlen und egoistischen Absonderung sogenannter „besserer“ Stände eine engere Gemeinschaft und lebendigere Beziehung aller Menschen verficht, eine aristo-

[1] Die Formel von der „Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt“ hat Fichte aufgebracht, s. z. B. IV, 423, VII, 573. Wie eng übrigens der Gedanke mit dem modernen Rationalismus zusammenhängt, zeigt Descartes, wenn er (*de methodo* zu Anfang) sagt: *Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequalem in omnibus esse facile credo.*

kratische Gestaltung überhaupt wird er damit keineswegs los. Zu ihr enthält einen unabweisbaren Antrieb das eigene Leben der Zeit, gerade je „moderner" es wird. Denn ebenso entschieden wie die Gesinnungen der Individuen zum Demokratismus, drängt der Sachgehalt der Kulturarbeit zum Aristokratismus. Unsere Kultur hat sich in früher ungeahnter Weise auf fast allen Gebieten technisch gestaltet, die Arbeit hat sich unermeßlich verfeinert und zugleich auch differenziert, sie entwickelt sich unaufhaltsam weiter nach dieser Richtung. Je mehr das aber geschieht, desto mehr müssen Unterschiede zwischen den Individuen hervortreten, desto mehr Gliederung und Abstufung, desto mehr Ordnung und Beherrschung wird nötig, desto mehr geraten wir in das Fahrwasser des Aristokratismus. So entstehen ungeheure Spannungen und Konflikte; sie werden greifbar auch in dem parlamentarischen Leben der Gegenwart. Denn bei der heutigen Kulturlage ist Allgemeinpolitisches und Technisches so ineinanderverschlungen, daß sie sich nicht scheinen sondern zu lassen, aber zugleich entstehen schwere Gefahren, sollen sie in Einem entschieden werden. Leicht kann hier die Empfindung aufkommen, daß die ganze dabei übliche summarische und parteimäßige Art der Behandlung den großen Verwickelungen der Gegenwart bei weitem nicht gewachsen sei. Jedenfalls liegt hier ein gewaltiges Problem, das nicht Willkür und Schuld der Menschen, sondern die weltgeschichtliche Bewegung selbst erzeugt hat: die Gesinnung des Menschen und die Art seiner Arbeit ziehen nach gerade entgegengesetzter Richtung. Wenn der Sozialismus einfach den Demokratismus verficht, so erfaßt er jenes Problem durchaus einseitig und bleibt zurück hinter den thatsächlichen Aufgaben der Zeit.

Seine nähere Gestalt und seine reale Kraft erhält der Sozialismus endlich aus den wirtschaftlichen Bewegungen. Als allbekannt verlangen diese keine nähere Erörterung. Es ist die moderne Technik, welche die Art der Arbeit und das Zusammenleben der Menschen von Grund aus umgestaltet hat. Die Wirkungen sind namentlich greifbar in drei Hauptrichtungen. Einmal mit dem Wachstum der Maschinenarbeit eine immer größere Bindung des Menschen an die Maschine, eine Tendenz zu immer

stärkerer Konzentration in Großbetrieben, zugleich aber eine immer schärfere Scheidung der Menschen in wirtschaftlich Herrschende und Dienende. Sodann eine ungeheure Steigerung des Kampfes um's Dasein in der Menschheit, ein immer schrofferes Zusammenstoßen der Konkurrenten, eine wachsende Abhängigkeit des Einzelnen von dem erdumspannenden Getriebe, damit aber eine unablässige Erschütterung, Unruhe und Hast des Daseins, eine Gefährdung wie des Glücks so der Moral und Humanität. Endlich eine Zerstörung der Freude an der Arbeit bei den Arbeitenden, ja eine innere Auflösung der Arbeit selbst bei aller fieberhaften Geschäftigkeit des Thuns. Das Wohlthuende und Befreiende der Arbeit liegt in dem Zusammenwachsen von Person und Gegenstand, in dem selbstlosen Interesse an dem Gelingen und Gedeihen der Sache. Dies aber entfällt notwendig, wenn der einzelne Arbeiter im Mechanismus des Ganzen nur einzelne Verrichtungen zu besorgen hat, mit dem Gegenstande als ganzem aber gar nichts zu thun bekommt, ihn daher in keiner Weise sein eigen nennen kann. Wie sich dabei Liebe und Lust zur Arbeit entwickeln soll, die in Wahrheit keine Arbeit, sondern ein bloßes Gebrauchtwerden der Kräfte bedeutet, das ist kaum ersichtlich.

Ohne Zweifel sind dies alles echte und schwere, nicht erdichtete Probleme, unmöglich können wir uns ihnen entziehen. Es ist ein großes Verdienst des Sozialismus, sie mit ganzer Energie ergriffen und der Menschheit mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit vorgeführt zu haben. Freilich verfolgt er insofern eine einseitige Tendenz, als er die schlimmsten Fälle jener Mißstände als durchgängige behandelt und alle Faktoren, wenn nicht vergißt, so doch stark unterschätzt, welche der unheilvollen Bewegung entgegenwirken. Er huldigt auf dem wirtschaftlichen Gebiet ebenso sehr einem extremen Pessimismus wie auf dem ethischen einem extremen Optimismus, und es ist eben dies Zusammentreffen, was ihm einen revolutionären Charakter gibt. Demgegenüber hat die philosophische Betrachtung eine gleichmäßigere Würdigung der Thatsachen zu vertreten, die Bedingungen und Schranken des menschlichen Daseins gegenwärtig zu halten, vor allem aber den Zusammenhang der wirtschaftlichen

Probleme mit dem inneren Streben der Menschheit nach Vernunft und Glück zu wahren. Was hülfe alle äußere Verbesserung, wenn der Mensch dadurch innerlich nur noch begehrlicher, unzufriedener, unglücklicher würde? Auch darf nicht als eine Sache der Partei behandelt werden, was in Wahrheit eine Aufgabe der Menschheit ist und der Mitarbeit wie des Ganzen so aller Einzelnen bedarf. [1] Aber die Erkenntnis, daß die Sache nicht so glatt und einfach geht, wie es auf der anderen Seite scheint, und daß wir den ungeheuren Verwickelungen gegenüber nur langsam der Vernunft Boden erringen können, darf nie dazu führen, was geschehen kann, gering zu achten und mit weniger Mut anzugreifen, oder gar das Mögliche zu unterlassen, weil es dem Unmöglichen gegenüber verschwindend dünkt. Denn wie viel oder wie wenig erreicht werden mag, einen unermeßlichen Unterschied besagt es, ob die Menschheit den Kampf gegen die Unvernunft im Dasein aufnimmt oder nicht; denn in dem Aufnehmen liegt eine Befreiung von der Schuld, und die Schuld ist es vornehmlich, die dem Kampf das Verbitternde gibt.

---

[1] Wegen der energischen Mahnung dazu begrüßen wir lebhaft Th. Ziegler's „Die soziale Frage eine sittliche Frage."

Utilitarismus.

(Das Glücksproblem.)

Der Ausdruck Utilitarismus ist ebenso neu wie die parteimäßige Zuspitzung des Begriffes, in einem allgemeineren Sinne aber ist das Problem uralt. Es handelt sich dabei um das Wesen des Glückes, seit Jahrtausenden bekämpft sich hier ein scharfes Entweder-oder. Besteht das Glück in der Erfüllung einer uns durch Natur oder Gottheit gesetzten Aufgabe, in der Übereinstimmung mit einem über uns waltenden Gesetz, der Aneignung eines an sich Guten? Oder ist es vielmehr zu suchen in unserem eigenen Behagen, in der Herstellung eines zusagenden Empfindungsstandes, in der Lust an der Entwickelung aller Kraft, der Spannung des ganzen Wesens? Ist mit anderen Worten das Glück erstwesentlich etwas Subjektives oder Objektives, bildet die Tugend oder die Lust das Hauptziel, ist das Gute gut, weil es gefällt und nützt, oder gefällt es, weil es gut ist? In diesem alten Streit nimmt der Utilitarismus deutlich und entschieden seine Stellung dahin, das Wohlbefinden, also das subjektive Glück, als Ziel zu erklären, aber indem er zum Subjekt des Wohlbefindens nicht sowohl das Individuum, als die Gesellschaft macht, glaubt

[1] Über den Ursprung des Ausdruckes berichtet Stuart Mill in seiner Selbstbiographie (Übers. v. Kolb S. 65): „Ich hatte das Wort nicht erfunden, sondern war in einer von Galt's Novellen „das Pfarrregister" darauf gestoßen, in welcher der schottische Geistliche in einer sogenannten Selbstbiographie seinen Pfarrkindern als warnendes Beispiel vorgehalten wird, damit sie nicht vom Evangelium abfallen und Utilitarier werden. Mit knabenhafter Freude an einem Namen und einem Banner griff ich diese Bezeichnung auf."

er jenen Begriff von aller Enge befreien und auch die idealen Güter gänzlich mit ihm umspannen zu können.

Unbestreitbar enthält jener Gegensatz ein echtes Problem dem wir uns nicht entziehen können. Allerdings hat es nicht an Versuchen gefehlt, beide Seiten in Eins zusammenzuschließen. Die bedeutendste Leistung der Art ist ohne Zweifel Aristoteles' Lehre von der Glückseligkeit, der Eudämonie. Hier wird das Glück gesetzt in die vernünftige Thätigkeit, in die Vollbelebung aller Kräfte unserer Natur unter der Herrschaft der Intelligenz. Indem aber diese Thätigkeit als unsere eigene fortwährend von der Empfindung begleitet wird, ergibt sie unmittelbar auch die Lust; die Lust folgt der Thätigkeit wie ihr Schatten. So ist hier das Subjektive dem Objektiven völlig angeschlossen; ohne Thätigkeit keine Lust, ja soviel Thätigkeit, soviel Lust. Aber zugleich gilt die Lust als durchaus unentbehrlich zum Glück und als zurückwirkend auf die Thätigkeit selbst. — Ohne Zweifel steckt in dieser Lehre eine unverlierbare Wahrheit, und es wird sich die Thätigkeit, ihrem allgemeinsten Begriffe nach, nicht wieder aus der hier gewonnenen Stellung verdrängen lassen. Aber sollen Thätigkeit und Lust so unmittelbar zusammengehen, so müßte die Empfindung die Handlung in vollster Treue spiegeln und ausschließlich von ihr erfüllt sein, das Thun aber dürfte nicht in sich schwere Verwickelungen tragen, es dürfte keine Sorgen und Schmerzen verursachen, sondern mit kräftigem Wollen sofort seine Höhe erreichen, überhaupt aber müßte das Seelenleben in sich einfacher und sein Verhältnis zur Welt geklärter sein, als es nach den Erfahrungen der Menschheit in Wahrheit ist. Von jener Eudämonie gilt daher, was von manchen Lehren der Alten, daß sie eine notwendige Aufgabe rasch von der unmittelbaren Lage aus lösen will, die vielmehr erhebliche Umwandlungen dieser Lage verlangt und selbst dann schwerlich so glatt verlaufen wird. Thatsächlich ist sofort nach Aristoteles der Kampf zwischen Tugend und Lust in voller Schärfe ausgebrochen, und so geht der Gegensatz unversöhnt durch die Geschichte.

Es ist aber in aller bunten Fülle der Gestaltungen ein wesentlicher Unterschied der älteren und der neueren Art unver-

kennbar. Daß dort die Hauptbewegung der Geistesarbeit von der Welt zum Menschen, hier dagegen vom Menschen zur Welt geht, daß dort die Welt vorgefunden wird, hier dagegen erst vom Menschen her zu entwickeln ist, das muß auch am Glücksproblem zur Erscheinung kommen. Nachdem das Subjekt sich so kräftig von der Welt losgerissen hat, kann es unmöglich von der Weltumgebung her seine Aufgabe blos empfangen, es muß sie aus seinem Selbst hervorbringen, es muß auf einer Befriedigung des Selbst in allem Handeln bestehen. Diese innere Wandlung findet ihren nächsten Ausdruck in einer entschiedenen Hochhaltung und Verfechtung des Nützlichen. Die altklassische Lehre hatte das Nützliche tief herabgedrückt, indem sie eine scharfe Linie zog zwischen dem, was seiner selbst willen und was als Werkzeug für andere Zwecke gefällt, zwischen dem, was das Geistesleben zu seiner eigenen Kraft und Harmonie entfaltet, und den äußeren Mitteln zum Leben, mit einem Worte zwischen dem Schönen und dem Nützlichen. Bei solcher Scheidung galt die Hingebung an das Nützliche als eine Selbsterniedrigung des Vernunftwesens, nach Aristoteles' Ausdruck ziemt es sich namentlich nicht für große und freie Seelen, überall das Nützliche zu suchen.[1] Die Neuzeit dagegen faßt das Nützliche von vornherein in allgemeinerem Sinne, als das, was das Wohlsein eines Wesens fördert. Es aber, so verstanden, zum Kern aller Wertbegriffe zu machen, dahin drängte ebenso jenes innere Verlangen nach einer kräftigeren Entfaltung des eigenen Lebens als ein Widerspruch aufstrebender Geisteskraft mit einer Zeitlage, die manche erstorbenen Einrichtungen und Forderungen weiterschleppte und verschiedenartigen, ja sich widersprechenden Gedankenmassen keine kräftige Einheit entgegenzusetzen hatte. Dagegen vertrat die Idee des Nützlichen eine energische Beziehung der Arbeit auf das Leben der Gegenwart und auf das Ganze des menschlichen Seins. So wirkt sie von Anfang an mächtig im Denken und Leben der Neuzeit, nirgends mächtiger als in der modernen Erziehung. Aber so gewiß das einen unterscheidenden Charakter-

[1] Arist. Pol. 1338 b2: *τὸ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.*

zug gegenüber anderen Zeiten bildet, eine so allgemeine Fassung läßt freien Raum für die verschiedensten Richtungen und geistigen Höhenlagen. Das Nützliche verfechten nicht bloß moderne Epikureer nach Art Montaigne's, selbst ein Spinoza führt seine Hingebung des Individuums an das große Ganze der Welt mit der Begründung ein, daß der Mensch damit das ihm gewiß und wahrhaft Nützliche erreiche, und ein Leibniz erklärt als die Leitsterne seines Strebens Klarheit in den Worten und Nützlichkeit in den Dingen.

So ward das Nützliche das Schlagwort der Aufklärung. Aber je mehr der Strom der Bewegung sich verbreiterte und das Empfinden und Begehren des Durchschnitts in sich aufnahm, desto mehr sank das Nützliche; bald bedeutete es nicht mehr als das für das unmittelbare sinnliche und gesellschaftliche Dasein Brauchbare, das zum natürlichen Wohlbefinden Dienliche; das Glück wurde damit zur subjektiven Lust, zu einem mehr oder minder feinen Genusse. Um so entschiedener ward freilich auch die Gegenbewegung von der Höhe der geistigen Arbeit. Einen solchen Gegenstrom erzeugt Kant, wenn er alles auf bloßes Glück gerichtete Streben als Eudämonismus brandmarkt[1] und nur die Achtung vor der Pflicht als rechtmäßige Triebfeder unseres Handelns anerkennt. Eine andere Gegenbewegung bildet der deutschklassische Humanismus, wie er m geistigen Schaffen und in der harmonischen Entwickelung des ganzen Menschen die Lebensaufgabe findet. Aber gegen alle Anfechtung beharrt das Nützlichkeitsstreben und gewinnt in unserem Jahrhundert neue Kräfte, vornehmlich durch das Eingehen einer engen Verbindung mit den Ideen der Gesellschaft und der Geschichte. Freilich ist diese Verbindung an sich nicht neu; um sie dafür zu halten, müßte man die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, namentlich die französische, vergessen haben. Entschiedener läßt sich kaum das Wohl der Gesellschaft für das einzige Maß des Guten und Bösen erklären und wegen der wechselnden Bedürfnisse der Gesellschaft die Gesamtheit der mora-

[1] Auch „Eudämonismus" als Schlagwort ist von Kant, wenn nicht erfunden, so doch in Aufnahme gebracht.

lischen Begriffe in Fluß bringen, als es z. B. bei Voltaire geschehen ist.[1] Aber solche Überzeugungen blieben damals bloße Ansichten und Entwürfe, zu einer vollen Ausführung und zu enger Verbindung mit fruchtbarer Thätigkeit brachte sie erst unser Jahrhundert.

Je mehr uns hier die Probleme des Gesellschaftslebens erfüllen, und je mehr die Arbeit der Menschheit die Individuen an sich zieht, je mehr ferner ein klares historisches Bewußtsein uns bis ins Einzelne an die weltgeschichtliche Bewegung gebunden, diese selbst aber in unablässigem Wandel begriffen zeigt, desto näher liegt es, von der Umgebung her die Ziele unseres Lebens zu entwickeln, ja den Menschen ganz in das Verhältnis zur sozialen Umgebung aufgehen zu lassen. Auf solchem Grunde erwachsen die Systeme des Utilitarismus, zunächst, so bei Bentham, mit einer unverkennbaren Überschätzung der äußeren Güter, nachher sich verfeinernd und auch auf das Recht des Geistigen bedacht. Aber durch alle Abstufungen gehen charakteristische Grundgedanken. Die alleinige Richtung auf die Güter des gesellschaftlichen Lebens enthält eine Ablösung unseres Handelns von allen Zusammenhängen metaphysischer oder religiöser Art, sie enthält auch eine Ablehnung aller absoluten Maße, eine Zurückdrängung der Weltprobleme, einen Verzicht auf die Eröffnung eines Grundverhältnisses des Menschen zum All oder zur Gottheit. An den Dingen ist nun wertvoll nicht sowohl ein innerer, objektiver Gehalt, als die Wirkung, die sie auf uns üben, die Spannung, in die sie unsere Kräfte versetzen. Die Entwickelung und Vollbethätigung der Kräfte innerhalb eines gegebenen Daseins, sie tritt nun an die Stelle einer Wesensbildung zu einem höheren, geistigen Sein, um die sich frühere Zeiten gemüht hatten. Damit fällt augenscheinlich vieles, und die Schranken des Lebens ziehen sich enger zusammen. Aber den Anhängern gilt jenes Preisgegebene als eine bloße Utopie, die den Menschen mit leerem Scheine äffte, oder auch als ein todter Ballast, von dem wir uns zu unserem eigenen Heil befreien. Auf sein legitimes Gebiet zurückgeführt und mit voller Kraft der Gegenwart zugewandt

[1] So u. a. besonders energisch im *traité de métaphysique.*

scheint unser Leben wahrer, frischer, energischer zu werden; die Fülle fruchtbarer Aufgaben, die es hier findet, läßt keine Sehnsucht nach anderen Zusammenhängen aufkommen. Thatsächlich ist von hier ein eifriges und erfolgreiches Wirken zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgegangen. Was in dieser Richtung zur Hebung überkommener Mißstände, zur Humanisirung des äußeren Daseins, zur Erweckung sympathischer Empfindungen und thätiger Fürsorge geschehen ist, das kann auch der von ganzem Herzen anerkennen, der in jenem Kreise die letzten Ziele des Lebens nicht zu finden vermag.

Denn das ist allerdings die Frage, ob jenes für einen gewissen Durchschnitt des Daseins unanfechtbare und verdienstliche Wirken uns das Ganze und Letzte sein kann. Es liegt aber die Entscheidung dessen weniger an einzelnen Beweisen als an einer Grundanschauung vom menschlichen Leben, die als ein Ganzes vor das geistige Auge tritt und sich an das Urteil des ganzen Menschen wendet. Dabei kann aber schließlich nichts anderes darüber befinden, ob das vom Utilitarismus dargebotene Ideal genügt oder ob es hinter der Tiefe der Wirklichkeit zurückbleibt, als der thatsächliche Inhalt des Lebens selbst. Wie nun diesen hier in aller Kürze vergegenwärtigen? Am einfachsten wohl durch eine rasche Erinnerung an die Erfahrungen und Wandlungen, welche die Menschheit bei diesem Problem erlebt hat, und diese werden uns am ehesten entgegentreten bei einem Blick auf die großen klassischen Leistungen, die nicht nur zeigen, welche Wege die Menschheit ging, sondern die selbst erst die Wege gebahnt haben. Statt langwieriger begrifflicher Erörterungen mögen sie mit der Überzeugungskraft ihrer Thaten hier sprechen.

So erscheint vor unserem Auge zuerst die mächtige Gestalt Plato's, wie sie, in edlem Zorn über die Enge und Leere des bloßgesellschaftlichen Daseins, über das Schwankende und Scheinhafte des durchschnittlichen Thuns, einen unerbittlichen Kampf dagegen aufnimmt und den Menschen auf die Tiefe seines eigenen Wesens, das heißt auf die ihm innewohnende Vernunft weist. Es gilt nicht anderen, sondern uns selbst zu gefallen; allein aus der Entfaltung der eigenen Tüchtigkeit entspringt die echte Le-

bensfreude und zugleich eine Festigkeit gegenüber allem äußeren Schicksal. Aber diese Wendung zum eigenen Innern besagt kein Einspinnen in eine enge Höhle partikularen Seins; jene Idealität des eigenen Wesens erreicht der Mensch nur in engem Zusammenhang mit dem All, in dem Miterleben der ewigen Wahrheiten, die über das Gebiet schwankender Meinung hinausheben, in der Aneignung von Gütern, die an sich Wert haben und gegenüber denen alle Lust des sinnlichen Daseins zur Gemeinheit herabsinkt. Aus solchen Tiefen des Alls müßte auch das Gesellschaftsleben einen geistigen Gehalt schöpfen, sollte es den Menschen innerlich an sich ziehen und ihn in seinem wahren Glück fördern. So eine gewaltige Vertiefung, Veredlung, Erweiterung des Lebens; sollte sie je, solange die Vernunft in der Menschheit fortwirkt, zurückzunehmen sein?

Im späteren Altertum drängen innere und äußere Wandlungen den Lebensprozeß aus der Berührung mit der Welt mehr und mehr in die eigene Tiefe des Geistes. Der Stoa eröffnet sich jenseit alles Wirkens nach außen eine Aufgabe in der reinen Innerlichkeit, in einem Reiche der Gesinnung und Überzeugung; es gilt, mit einer That des ganzen Wesens Stellung zu nehmen zur Ordnung der Dinge, sie entweder als vernünftig anzuerkennen und durch solche Aneignung unser Leben zur Freiheit und Klarheit zu erheben, oder unter der Gewalt dunkler Mächte zu verbleiben. Was immer dabei in der Motivierung und Ausführung verfehlt sein mag, es verkümmert nicht das Große der Wendung: die moralische Aufgabe wird als eine Sache des inneren und ganzen Menschen von allem anderen Thun scharf gesondert und bis zur vollen Unvergleichlichkeit darüber hinausgehoben; in Begriffen wie Pflicht und Gewissen bekundet sich eine zugleich innerlichere und kräftigere Art des Seins, und es verleiht dem Menschen sein moralischer Charakter eine einzigartige Würde und eine sichere Überlegenheit gegen Natur und Schicksal. Kann solches Selbständigwerden der Moral mit ihrer zentralen Thätigkeit gegenüber aller bloßen Kraftentwickelung wieder zurückgehen, kann der Fortgang der Geschichte wieder vergessen, was aus dem ganzen und inneren Menschen wird?

Mit dem Eintritt des Christentums erhalten bei gleicher

Schätzung der reinen Innerlichkeit ganz andere Stimmungen und Aufgaben die Oberhand. Vor allem wirkt hier die gerade in ihrer bloßen Menschlichkeit wunderbare Gestalt Jesu. In ihr vollzieht sich eine völlige Umkehrung der bisherigen Werte: statt stolzer Geistesarbeit freudige Demut und reine Kindlichkeit, statt eines Abschüttelns des Leides ein Hindurchgehen durch das Leid, ja eine Seligkeit im Leide, statt einer Selbstgenugsamkeit des geisterfüllten Individuums eine dienende Liebe zu den Brüdern und der gemeinsame Aufbau eines Reiches Gottes auf Erden, statt einer sorglichen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem eine innerste Einigung beider, statt der Begriffe und einer abstrakten Vernunft persönliches Thun und Sein. Damit ein Leben von Gemüt zu Gemüt in Liebe und Vertrauen, eine neue Ordnung der Dinge jenseits aller Natur, ein Reich der Barmherzigkeit, des Friedens und der Seligkeit, dem gegenüber alle bloße Kulturarbeit auch als geistige weit herabsinkt. In aller Milde und Weichheit aber ein ungeheurer Ernst, die Frage aller Fragen wird die Rettung der unsterblichen Seele. Die Thatsache eines neuen, reineren und weicheren Lebens läßt den Menschen unermeßliche Tiefen ahnen und erhebt ihn in freudigem Glauben und Hoffen über alle Sorgen, Schmerzen und Schranken des nächsten Daseins. Freilich werden Kulturenthusiasmus und Spießbürgersinn nie aufhören die neue Welt nach der alten zu messen und zu fragen, was denn das Ganze für die Kultur des Alltages nütze, und ob es auch mit dem gegenwärtigen Kulturstande in Einklang stehe. Aber nie wird ihre Klugheit jene Welt reinen Gemütes und Glaubens und die Sehnsucht nach ihren Idealen der Menschheit aus dem Herzen reißen.

Die Lebensanschauung der ersten christlichen Jahrhunderte, soweit sie uns litterarisch fixiert ist, hat ihre Stärke weniger in der Tiefe und Selbständigkeit als in der Kraft und Konzentration. Aber wenn sie ähnlich wie die Stoa alles an die moralische Aufgabe setzt und dabei von der Entscheidung des Individuums die Hauptsache erwartet, sie gibt dem Leben einen völlig anderen Charakter durch eine grundverschiedene Stellung zum Leide. Statt sich es möglichst fernzuhalten und auch innerlich dagegen zu verschließen, hier eine volle Eröffnung der Empfindung für

FREESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

alles Übel und alle Unvernunft des Daseins, ein reines Ausklingenlassen aller Schmerzen, zugleich ein Selbständigwerden des sonst unterdrückten Empfindungslebens, ein inneres Verwachsen der Menschheit von Gemüt zu Gemüt durch die Gemeinschaft des Duldens, Ausharrens, Hoffens. So in aller Abhängigkeit vom Altertum eine Umkehrung der Lebensrichtung: hier zuerst das Feindliche ganz gewürdigt, hier das Leid in den Mittelpunkt des Lebens aufgenommen. Aus solcher Wendung kann die Menschheit nie wieder zur griechischen Unbefangenheit zurückkehren, nie mit ihr das Leid in die Peripherie unseres Daseins schieben.

Aber je stärker im Verlauf der Jahrhunderte das Bewußtsein ungeheurer Verwickelungen wird und je niederdrückender auch die Zeitlage, desto mehr ergreift die Unsicherheit auch den innersten Kern unseres Wesens, desto ohnmächtiger erscheint der Mensch gegenüber den Aufgaben seiner eigenen vernünftigen Natur. Nicht nur von außen sieht er sich tausendfach gehemmt und an eine gleichgültige oder feindliche Welt gebunden, auch im Innern scheint alle Kraft zum Guten und selbst alle Hoffnung auf eine Wendung aus eigenem Vermögen erloschen. Soll nun nicht endgültig verzichtet werden — und dagegen sträubt sich gerade in dem Elend der Zeit ein unauslöschlicher Durst nach Glück und Seligkeit —, so muß von übermenschlichen Gewalten Hülfe kommen, so müssen Gnade und Wunder den Menschen von den Banden befreien und ihm ein neues Leben schaffen; geworden aber hat dies fortwährend aus den Tiefen der Gottheit seine Kraft und seinen Inhalt zu schöpfen. Bei solcher Wendung kommen alle Gegensätze des Lebens zu schärfstem Ausdruck: in der Religion der weiteste Abstand zwischen der Allmacht Gottes und der Nichtigkeit des Menschen, in der Ethik zwischen natürlicher Kraft wie Neigung und sittlichfreier That, in der metaphysischen Betrachtung, wie sie vornehmlich auf griechischem Boden Plotin entwickelt, zwischen der Ewigkeit und Unendlichkeit des Absoluten und der Vergänglichkeit und Endlichkeit aller Erscheinung. Und alle diese Gegensätze berühren den Menschen nicht nur von außen; da die Einigung mit dem Absoluten ihn auch dessen Leben teilen läßt, so fallen sie in sein eigenes

Innere, ja es wird ihr Zusammenstoß die Seele seines Lebens. So eine ungeheure Erregung und Bewegung, ein Hin- und Hergehen von einem zum andern, eine unablässige Insichselbstvertiefung des Lebens, die Gegenwart ganzer Welten im Ringen und Streben des Menschen. Damit eine endgültige Zerstörung des antiken Lebensideales mit seinem Bestehen auf Gleichmaß, Abgrenzung und Harmonie, die erste Grundlegung der Neuzeit. Hier der Aufweis unendlicher Probleme, ja Abgründe im Menschenwesen, aber hier auch die sichere Gegenwart erlösender Weltmächte. Nun erst wird das Individuum ein Mikrokosmus, ein lebendiger Spiegel des ganzen Alls, nun gewinnt in dem Leben und Weben eines Gemütes die Innenwelt einen festen Boden. Freilich hat das alles in der damals gewonnenen Gestalt, deren Höhepunkt auf christlichem Boden Augustin bildet, obne Zweifel viel überspanntes und krankhaftes, man schwelgt geradezu in dem Gegensatz und kann sich gar nicht genug thun in der Herabsetzung der menschlichen Natur. Jedenfalls ist der reinmenschliche Gehalt aus der Enge einer bloßreligiösen Fassung erst herauszuarbeiten. Aber jene Wandlungen treffen die Substanz des Menschen, sie lassen sich zurückdrängen, nicht aber zurücknehmen. Was in jenen Zeiten für die Weltanschauung in jenseitiger Höhe und für die Lebensführung in der stillen Tiefe des Gemütes blieb, das hat die Neuzeit heraufgeführt, sobald es sich, getragen von der Jugendkraft frischer Völker, der Welt zuwandte und den ganzen Menschen sammt seiner Arbeit ergriff.

Diese Rückkehr der Neuzeit zur Welt kann zunächst eine Wiederaufnahme der Antike scheinen. Aber eine Innerlichkeit, die zur Welt zurückkehrt, ist eine andere als eine, die sich von ihr nie ganz losgerissen hat; jene sucht in ihr etwas anderes, sie hat zu ihr von vornherein ein verschiedenes Grundverhältnis. Umfing die Alten die Welt als eine festgegebene Natur, so heißt es nun sie erst finden, sie aus geistiger Kraft entwickeln und in solche Entwickelung das ganze Wesen des Menschen hineinlegen. Der Mensch selbst soll von innen her zum All werden, das All besitzen und beherrschen, und zwar nicht wie früher bloß im allgemeinen Umriß mittels religiöser Stimmung

oder spekulativer Anschauung, sondern seiner ganzen Ausdehnung nach und mit seinem ganzen Wesen, wie unermüdliche Geistesarbeit beides miteinander entfaltet. So ein gigantisches Ringen des Menschen mit dem All, ein unablässiges Weiterstreben, ein Bestehen auf dem Unendlichen in Weite und Tiefe. Aber ein so hohes Ziel, die Aneignung der ganzen Fülle des Seins, ist nicht erreichbar ohne ein ungeheures Opfer, ohne einen heroischen Verzicht auf alles Bloßmenschliche. So wird das Streben zum All zugleich ein Kampf des Menschen gegen sich selbst. In seinem eigenen Innern erfolgt eine scharfe Auseinandersetzung, es muß sich hier eine Weltnatur scheiden von dem, was der Mensch an partikularem besitzt. Denn ohne eine dem eigenen Wesen innewohnende kosmische Art wäre jene Bewegung zum All unmöglich. Wenn aber jener Kampf so sehr die Grundform des Lebens angeht, so muß er ebenso den Anblick unser selbst wie den ganzen Bestand unseres Daseins umwandeln. Es gilt eine Verlegung des Schwerpunktes aus dem kleinen Ich in ein großes geistiges Selbst, ein Herausreißen aus den subjektivmenschlichen Empfindungen und Interessen, ein Sichversetzen in die Kräfte und Gesetze der Sache, ein Miterleben, ja Mitschaffen der objektiven Vernunft des Alls.

Als die geistige Grundkraft solches Alllebens aber gilt das Denken; indem es ideelle Größen aus dem sichtbaren Dasein heraushebt und möglichst alle Wirklichkeit darin umsetzt, übt es eine umwandelnde Kraft gegen alle nächsten Verhältnisse. Es stellt überall eine Gesamtidee vor die Mannigfaltigkeit, es vernichtet mit seinen Notwendigkeiten alles bloße Meinen und Wünschen der Individuen, es bringt mit seiner unablässigen Bewegung alles Dasein in Fluß und erhebt es zugleich zu wacher Klarheit. Wir sahen, wie sich unter so mächtigen Wirkungen unser eigenes Seelenleben, die Gemeinschaften der Menschen, die Zusammenhänge der Arbeit verwandelten; hier liegt uns namentlich daran, daß nunmehr auch das Glück über alle Befriedigung des punktuellen und sinnlichen Daseins, über alles bloße Empfangen von außen her hinausgehoben, daß es an erster Stelle vielmehr auf eine weite, ja weltumfassende Thätigkeit geistiger Art gegründet wird. Nun muß freilich die geistige Thätigkeit vom All-

gemeinbegriff des Denkens zu einer näheren Bestimmung fortschreiten, und hier trennen sich die Wege bis zu vollem Gegensatz. Die intellektuelle Kultur der Aufklärung, die moralische eines Kant, die ästhetische unserer großen Dichter, sie stoßen mit ihren Ansprüchen hart zusammen. Aber nicht nur hat jede in ihrer besonderen Richtung Unverlierbares geschaffen, sie alle sind Verzweigungen des einen Grundstrebens der modernen Kultur, sie alle wirken zur Stütze jenes Hauptgedankens.

So viele Gestalten beschwört der Blick in die Vergangenheit herauf! Und es sind nicht tote Schatten, die wir künstlich beleben, sondern wesentliche Stücke unserer eigenen geistigen Existenz, sie wirken aus der weltgeschichtlichen Arbeit in den Einrichtungen des gemeinsamen Lebens und auch in der Seele der Individuen. Jene Gestalten schließen sich freilich nicht so einfach aneinander, sie ziehen mit ihrem unmittelbaren Bestande nach verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen, überhaupt geben sie mehr Fragen als Antworten, mehr Aufgaben als Lösungen. Aber durch sie alle ging ein fortlaufender Strom geistiger Bewegung, und bei allem was darin unfertig und problematisch bleibt, hat der durch das Ganze entfachte Lebensprozeß unser Dasein auf eine Höhe erhoben, der alle Leistung entsprechen muß, die tief und dauernd zu den Menschen wirken will; mit allen ihren Problemen und Gegensätzen ergiebt jene Arbeit ein Maß, dem sich nicht entziehen kann, was heute die geistige Bewegung führen will.

Und nun der Utilitarismus? Es wäre Zeitverschwendung irgend zu erörtern, wie weit er hinter jenem Maße zurückbleibt, wie flach sich sein ganzer Lebenskreis gegenüber jenen weltgeschichtlichen Kämpfen und Erfahrungen ausnimmt. Daß diese Flachheit von seinen eigenen Anhängern, unter denen so viele ernste und tüchtige Männer, nicht empfunden wird, erklärt sich vornehmlich wohl aus einem unvermerkten Aufnehmen und unbefangenen Verwenden jenes reichen Ertrages der Geschichte; das macht den Utilitarier als Menschen unvergleichlich tiefer als seine eigenen Begriffe konsequenterweise gestatten. Bei den Engländern sind es namentlich die Ideen der Entwickelung der Persönlichkeit, der Kräftigung des Charakters, der Einsetzung männ-

licher Freiheit im Kampf mit den Dingen und in der Sorge für die Genossen, welche dem Ganzen Wärme und Seele verleihen. Aber diese Größen sind auf einem andern Boden erwachsen als dem der Nützlichkeitslehre, sie zeigen ein ursprünglicheres und wesenhafteres Leben, das jene im Hintergrunde hat und als selbstverständlich voraussetzt. Aber diese Zurückstellung eben ist ein schweres Unrecht gegen eine Sache, die in Wahrheit die Hauptsache und zugleich voll großer Probleme ist. Daß der Utilitarismus über aller Sorge um die Bedingungen und Mittel des Lebens die Seele des Menschen vernachlässigt und vergißt, das macht ihn wehrlos gegenüber den inneren Verwickelungen des Daseins und läßt ihn auch hinter dem weltgeschichtlichen Stande der Gegenwart weit zurückbleiben.

Mit solcher Berufung vom Utilitarismus an den inneren Menschen ist aber keineswegs zugestanden, daß jener den realen Problemen der wirtschaftlichen und sozialen Lage gewachsen ist. Gerade die moderne Steigerung des Kampfes ums Dasein, gerade die tiefwurzelnden Mißstände, welche die soziale Bewegung aufdeckt, die ungeheuren Leidenschaften, welche sie gebiert, sie zersprengen den Rahmen der wohlwollenden, gemeinnützigen, den Individuen vertrauenden Thätigkeit, womit er alles Böse überwinden will.

Hier wie an anderen Stellen erwarten wir den Vorwurf, die Sache zu peinlich zu nehmen und einem weiterangelegten und entwickelungsfähigen Ganzen die Mängel einer besonderen Fassung zuzuschieben. Aber wir wenden den Vorwurf zurück auf die Zeit, die sich der Macht von Gedankenmassen entzogen glaubt, wenn sie die ursprüngliche Gestalt einigermaßen abschwächt und verfeinert, die mit der Erscheinung auch den Kern verwandelt glaubt. Utilitarismus bleibt Utilitarismus, auch wenn die geistigen Güter stärker in die Wage fallen, auch wenn die Beziehung auf die Lust nur auf Umwegen erfolgt. Einem großen Gegensatz beim Problem des Glückes läßt sich nicht ausweichen. Allerdings liegt der Streitpunkt nicht gerade da, wo ihn oft die Streitenden suchen. Nicht darum kann es sich handeln, dem Menschen das Streben nach Glück auszureden; dafür wurzelt es nicht nur thatsächlich zu tief in seiner Seele, auch die Vernunft kann sich seiner

Anerkennung nicht entziehen. Die dagegen erhobenen Bedenken treffen in Wahrheit nicht die allgemeine Idee, sondern nur besondere Fassungen. Die Menschen und Zeiten mögen das Glück bald mehr in sichtbaren, bald in unsichtbaren Gütern, hier näher, dort ferner, hier bejahend in der Erreichung eines höheren Wohlseins, dort verneinend in der Befreiung vom Leid und Elend des Daseins, hier mehr in der Entfaltung eigener Kraft, dort in der Hingebung, ja Aufopferung an eine überlegene Ordnung, hier in einer direkt anzustrebenden Glückseligkeit, dort in einer die Entsagung und den Schmerz aufnehmenden Seligkeit suchen, immer muß das Ziel des Strebens das Wesen und das Wohl des Handelnden selbst angehen und seinen gesamten Lebensstand fördern; was uns bewegen soll, muß irgend zu uns gehören und uns in der eigenen Substanz weiterbringen; ein völlig Fremdes und Jenseitiges würde uns sicher auch völlig gleichgültig bleiben. Auch die Schärfung, welche die Neuzeit diesem Gedanken durch ein energischeres Bestehen auf geistiger Selbstbehauptung und Selbstbefriedigung in allem Thun gegeben hat, läßt sich nicht wohl anfechten. In Wahrheit gilt es, eine lebendige Einheit in aller Mannigfaltigkeit zu wahren und darauf alles Wirken unablässig zurückzubeziehen. Das entspricht einem wacheren Stande und einer kräftigeren Zusammenfassung des Lebens, wie sie der Fortgang der Geschichte notwendig gemacht hat; wir können nicht mehr verschwimmen mit der Umgebung, nicht uns fortreißen lassen von Dingen, deren Verhältnis zu uns im Unklaren ist.

Aber wenn die Gegner soweit zusammengehen könnten, nun beginnt freilich eine Scheidung, die schlechterdings keine Versöhnung oder Abschwächung duldet. Liegt jenes Selbst, worauf alles Thun und Ergehen sich zu beziehen hat, außerhalb des Handelns — und es kann sich dann schwerlich anderswo finden als in einem punktuellen Ich mit seinem Empfindungsstande —, oder ist sein wahrer Platz im Handeln selbst, kann hier das Sein mit dem Thun zu einem lebendigen Ganzen verwachsen und sich zugleich der Lebensprozeß über alle bloße Empfindung hinausheben? Dort müßte alles Streben, möchte es sich äußerlich noch so weit in die Unendlichkeit des Alls erstrecken, fort-

während umgebogen werden zur Kleinheit eines genießenden Ich, und Genießen macht eng und arm, mag es noch so sublim aussehen; hier dagegen handelt es sich um eine Konzentration des geistigen Geschehens in sich selbst, um ein Selbstleben im Geist, das bei der weltumspannenden Art des Geistes aller Wirklichkeit eine wesentliche Vertiefung und Kräftigung brächte, den Einzelnen aber kraft der ihm innewohnenden Vernunft in ein solches Wesen- und Allleben hineinzöge. Das Streben nach Glück würde dann der geistigen Entwickelung nicht entgegenstehen, sondern vielmehr für ihren eigenen Fortgang unentbehrlich sein.

Wie aber diese ganze Bewegung, die allein einen unerträglichen Spalt unseres Daseins zu schließen vermag, dem Menschen eine Wandlung seines Inneren, ja eine Verlegung seines Selbst zumutet, so verflicht sie ihn auch notwendig in die großen Weltprobleme. Es ist das Schicksal unserer eigenen Natur, das uns zwingt, ein inneres Verhältnis zum All zu suchen und uns um eine absolute Wahrheit zu mühen. Vom bloßen Punkt und von der Oberfläche des Seins her ist der Kern der Lebensaufgabe durchaus unzugänglich. So gewiß wir jene Probleme nicht rein und glatt lösen können, wollten wir das Ringen mit ihnen endgültig einstellen und uns auf das gesellschaftliche Befinden einschränken, das Leben wäre der unerträglichen Enge und Öde eines Spießbürgertums unrettbar verfallen, und jene ganze utilitaristische Strömung, die so direkt alles zum Glück wenden will, sie stünde schließlich wehrlos vor der Frage, ob denn jenes ganze Leben in Wahrheit ein echtes Glück ergäbe, ob es überhaupt lebenswert wäre, ja ob selbst nach dem Maßstabe des Nutzens der Ertrag alle die unsägliche Mühe und Arbeit lohnte.

Aber so entschieden wir den Utilitarismus als wissenschaftliches System ablehnen, und zwar eben im Interesse des Glücks, nicht in jenem mit seinen mannigfachen Verdiensten liegt die Hauptgefahr für unser Geistesleben, sondern in jenem praktischen Utilitarismus, der als Opportunismus heute das ganze Leben durchdringt. Denn ohne Zweifel geht der Hauptzug der Zeit auf die Verbesserung des unmittelbaren Daseins, nicht auf einen Stand der Seele, damit aber notwendig auf die Leistung und den Erfolg. Bei einer Richtung dahin verdrängt unvermeidlich die bunte

Fülle des Einzelnen den Gedanken an das Ganze, der stete Wechsel der äußeren Lagen die Sorge um einen bleibenden Gewinn. Das Leben verlegt sich mehr und mehr in die Peripherie; was sonst als Selbstzweck galt, das wird nun zum Mittel und Werkzeug für jene Leistungen und Erfolge. Auch Ideen und Prinzipien erscheinen hier als Illusionen, wollen sie Selbstzwecke und nicht bloße Mittel sein. Eine solche Gesinnung beherrscht nicht nur die Individuen, sie durchdringt auch die gemeinsame Arbeit: den Interessen der Tagespolitik sehen wir die ewigen Güter der Menschheit untergeordnet, ja aufgeopfert, die Erziehung soll den Menschen nicht zur Ganzheit und Tiefe seines eigenen Wesens bilden, sondern ihn für die Zwecke der Gesellschaft und der Parteien brauchbar machen, selbst die Religion wird, auch von ihren vermeintlichen Anhängern, aus dem Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Nutzens empfohlen und was mehr ist, praktisch behandelt. Das alles in um so üppigerem Aufwuchern, je mehr das Parteileben den ganzen Menschen an sich zieht. Denn die Parteien mit ihrem Drängen auf unmittelbare Macht, Geltung und Einfluß sind bei aller ungeheuren Verschiedenheit einig in der Unterwerfung unter jenen praktischen Utilitarismus; die eine bemerkt und schilt es bei den anderen, sich selbst aber und sich allein glaubt jede ausgenommen.

Wie verhängnisvoll eine derartige Lebensführung, zum Typus unserer gesamten geistigen Existenz erhoben, wirken muß, das ist für den Philosophen ohne alle Erörterung klar. Auch kann es nichts helfen, sich darüber zu ereifern oder auch in genauerem Eingehen zu zeigen, wie viel mehr bei jenem Treiben verloren geht als gewonnen wird, wie eben das verloren geht, was den Gewinn erst wertvoll macht, wie jene Verflachung des Lebens schließlich zu einer Verödung werden und alle nur irgend tieferen Naturen schließlich dem absoluten Pessimismus zuführen muß. Die Philosophie als Theorie kann nichts anderes als das Problem aus der Zerstreutheit der unmittelbaren Erfahrung herausheben und es als Ganzes zur Wirkung bringen. Im Übrigen muß sie dem tieferen Grunde der menschlichen Natur vertrauen, der schließlich sein Recht aufnehmen und gegen alles jene Treiben durchsetzen wird. Die Menschheit wird sich nicht auf die Dauer

von der Zeit um ihre Seele und ihr Glück betrügen lassen. Und wenn sie einmal erst klar erkennt und kräftig empfindet, wie viel an wahren Gütern durch jenen Utilitarismus und Opportunismus in Gefahr gerät, wenn einmal die Sorge aufkommt um ewige Güter und ein mächtiger Zorn gegen die leichtfertige und gesinnungslose Behandlung der höchsten Angelegenheiten, dann könnte manches von dem zusammenbrechen, worin jenes Zeittreiben das Heil der Menschheit sieht.

Idealismus — Realismus — Naturalismus.

Die Begriffe Idealismus und Realismus sind jetzt so vieldeutig und unbestimmt, ja so phrasenhaft geworden, daß man mit einigem Unbehagen an sie herantritt. Aber der Gegensatz, den sie bezeichnen, ist zu wichtig und dringlich, um unerörtert bleiben zu dürfen, und jene Verwirrung selbst enthält eine zwingende Aufforderung zur Klärung. Zu dieser kann auch die Geschichte einiges beitragen, indem sie eine Abgrenzung der verschiedenen Gestalten zeigt, die heute bunt durcheinanderlaufen.

„Idealist" erscheint zuerst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts[1]; wenn Leibniz das Wort als Gegensatz zu Materialist (s. 186a Ausg. v. Erdm.) verwendet, wie sonst „Formalist", so hat er dabei zunächst die Anhänger der platonischen Lehre von der Ideenwelt im Auge. Aber alsbald begann die moderne Bedeutung von Idee auch hieher ihre Wirkung zu erstrecken. Aus einer urbildlichen Form wurde Idee, und zwar zuerst in der französischen Sprache, die bloße Vorstellung, das subjektive Gedankenbild[2]; durch Descartes und Locke kam die Neuerung auch in der Philosophie — nicht ohne Widerstand — zu sicherer Geltung, und nun konnte Idealismus nichts anderes bedeuten, als ein System, welches die Realität der Außenwelt leugnet und nur den Vorstellungen Wirklichkeit zu-

[1] Näheres darüber s. Vaihinger in den „Straßburger Abhandlungen zur Philosophie" S. 94 ff.

[2] Nach einer von Karl Schulz in den „Lehrproben und Lehrgängen" Heft XXXI, S. 111 ff. angeführten Mitteilung Suchier's findet sich diese neue Bedeutung von Idee schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts in dem berühmten Roman *de la Rose* von Jean de Meung.

spricht. „Idealist" in diesem Sinne verwendet nicht selten Wolff, die Idealisten gelten ihm mit den Materialisten und den Skeptikern als „drei schlimme Sekten" (s. Wolff von seinen Schriften S. 583); den größeren Teil des 18. Jahrhunderts war man ebenso eifrig darauf bedacht, sich gegen die Teilnahme am Idealismus zu verwahren, als später sie zu beteuern.[1] Im Lauf des 18. Jahrhunderts trat dem Idealismus in jenem Sinn der Realismus[2] entgegen als die Lehre von einer selbständigen Welt außerhalb des Denkens. Diese Bedeutung des Gegensatzes hat sich durch die Philosophie Herbart's bis in unser Jahrhundert erhalten.

Dann aber erfolgte eine völlige Verschiebung durch Kant und weiter auch den deutschen Humanismus. Indem Kant den Begriff der Idee aus der Psychologie in die Geisteslehre hebt und unter ihr einen notwendigen Vernunftbegriff versteht, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, sinkt ihm der bisherige Idealismus zum „empirischen", „materialen", psychologischen" Idealismus, von dem er sein eigenes System als „kritischen", „formalen", „transcendentalen" Idealismus unterscheidet. Eine weitere Verstärkung und Belebung erhielt der Begriff der Idee durch seine praktische Philosophie mit ihrer Begründung alles Handelns auf das freie, eine sittliche Welt schaffende Wollen. Namentlich von hier aus bildete sich der Sprachgebrauch, unter Idealismus die Lehre von der Überlegenheit der geistigen Thätigkeit gegen alles gegebene Dasein zu verstehen. So schreibt z. B. Schiller an W. v. Humboldt (Briefw.

---

[1] Wolff (*de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis* S. 75) will in keiner Weise Plato zu den Idealisten gerechnet wissen; wenn er die Körperwelt eine Erscheinung nenne, so habe er darunter keineswegs, wie die „Idealisten", eine bloße Vorstellung verstanden.

[2] Im Mittelalter hatte bekanntlich Realismus als Gegensatz zum Nominalismus einen völlig anderen Sinn. Übrigens war die gewöhnliche Bezeichnung seiner Anhänger *realis; realista* findet sich erst spät, Prantl erwähnt es (Gesch. der Logik IV, 221) zuerst bei Petrus Nigri (um 1475). In anderer Wendung, die namentlich das 17. Jahrhundert aufbrachte, bedeutet „real" einen Gegensatz zu „verbal", eine Beschäftigung mit den Dingen selbst, nicht ihren bloßen Zeichen. In dieser Bedeutung hat es z. B. sehr oft der große Pädagog Comenius.

S. 485): „Am Ende sind wir ja beide Idealisten, und würden uns schämen uns nachsagen zu lassen, daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge.“ Für den Begriff in diesem Sinne ist niemand kräftiger eingetreten als Fichte. — Zugleich aber ist eine andere Strömung bei Wort und Sache unverkennbar: des Begriffs Idealismus bemächtigt sich auch die Wiederbelebung der Antike, die neueste Form der Renaissance. Man braucht nur die Abhandlung zu lesen, mit der F. A. Wolf das Museum der Altertums-Wissenschaft (1807) eröffnet, um zu sehen, wie hier als „die erste Bedingung aller höheren Ausbildung“ die „ideale Richtung des Geistes“ gilt (S. 123), wie aber darunter nichts anderes verstanden wird, als das Streben nach dem Schönen, das heißt der energischen Belebung und harmonischen Bildung aller Kräfte des Geistes, im Gegensatz zu allem bloßen Nutzen im äußeren Leben. Für eine solche Fassung des Idealismus hat niemand durch Persönlichkeit und Lebenswerk mehr gethan als Goethe.

Aber Goethe selbst rechnete sich zu den Realisten und sprach von einem ihm „angebornen und angebildeten Realismus“. Dann mußten die Begriffe noch einen anderen Sinn haben, und der Idealismus war nicht jedem als eine notwendige Überzeugung zuzumuten. In Wahrheit finden wir auf der Höhe der deutschklassischen Kultur — zunächst für die Kunst, dann aber für alles Geistesleben — jene Ausdrücke als Bezeichnung entgegengesetzter Richtungen des Schaffens, die beide wertvoll sind und sich gegenseitig ergänzen sollen.[1] So war schon damals der Sprachgebrauch schwankend, und dieses Schwanken ist mit der Popularisierung der Ausdrücke gewachsen. Auch wissen wir alle,

[1] Besonders eingehend beschäftigte sich mit den Ausdrücken Schiller. So z. B. in der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“. Realist ist ihm hier, wer durch die Notwendigkeit der Natur sich bestimmen läßt, Idealist, wer durch die Notwendigkeit der Vernunft sich bestimmt (Wke VIII, 2,177). Dabei wird ausdrücklich abgelehnt, „eine Wahl zwischen beiden, folglich eine Begünstigung des Einen mit Ausschließung des Andern zu veranlassen.“ „Das Resultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis sein, daß nur durch die vollkommen gleiche Einschließung beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit kann Genüge geleistet werden.“

wie der „Realismus“ in schärferer Ausprägung, der Realismus als eine unbedingte Unterordnung alles Thuns und Schaffens unter eine gegebene und sichtbare Wirklichkeit, einen unversöhnlichen Kampf gegen den Idealismus aufgenommen hat. Alsdann verschwindet aller Unterschied zwischen dem Realismus und dem Naturalismus.

Auch der Ausdruck Naturalismus hat eine bunte Geschichte; er verdankt seinen Ursprung den religiösen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts und bezeichnet ursprünglich die Gegner einer übernatürlichen Offenbarung. Dabei entstanden aber verschiedene Nüancen, um so mehr, da „Naturalismus“ das Schlagwort wurde, mit dem das 17. Jahrhundert jede der Rechtgläubigkeit mißfällige Meinung zu verketzern liebte.[1] Seitdem „Rationalismus“ und „Pantheismus“ dafür zur Verfügung standen, trat Naturalismus in den Hintergrund. Dafür gewinnt es Boden auf ästhetischem Gebiet, aber im Sprachgebrauch unserer Klassiker bezeichnet es nicht sowohl eine Richtung innerhalb der Kunst, als ein Verfahren und Benehmen ohne alle Kunst, das Wirken aus dem unmittelbaren Eindruck und Affekt im Gegensatz zur technischen Schulung. Erst im Lauf unseres Jahrhunderts kommt es dazu, die völlige Unterwerfung der Kunst unter die erscheinende Natur, auch in der ästhetischen Theorie den Anschluss an die Begriffe der Naturwissenschaft, speziell der mechanischen Naturlehre, endlich auch die Bildung aller Überzeugungen nach den Größen und Maßen jener auszudrücken.

Das Sachliche des Problems in seiner Breite zu erörtern, gehört nicht hieher; wir haben nur mit den Aufgaben und Verwickelungen zu thun, welche der heutige Stand der Begriffe mit sich bringt. — Offenbar zieht sich durch alle Nüancen ein Hauptgegensatz, den wir eben mit Realismus und Idealismus bezeichnen: die Frage, ob unser menschliches Dasein ganz einer natürlichen Wirklichkeit angehört, hier alle Ziele findet und in der Entwickelung des Verhältnisses zur sinnlichen Umgebung sein Glück zu suchen hat, oder ob aus der geistigen Thätigkeit, als einer

[1] Eine 1684 erschienene Schrift von Diekmann unterscheidet drei Arten des Naturalismus: einen feineren, groben und ganz groben.

Entfaltung geistigen Wesens, eine neue Wirklichkeit mit neuen Größen und Gütern hervorgeht und sich gegenüber der vorgefundenen als die höhere, ja letztgültige durchsetzt. Offenbar ist auch, und nach dem Verlauf der Untersuchung keiner weiteren Darlegung bedürftig, wie verschieden der Inhalt des Lebens und auch die Form der Thätigkeit hier und dort ausfallen. Dort eine gänzliche Gebundenheit des Menschen, die Lebensaufgabe ein volles Nutzen der vorhandenen Kräfte in strengem Anschluß an jene gegebene, möglichst genau zu ermittelnde Wirklichkeit, das menschliche Thun schließlich ein bloßes Stück eines weiteren Naturprozesses; hier dagegen vor allem eine Spannung und Erhöhung des Wesens von innen her, die Entwickelung des Geistes zu einer selbständigen Welt; dann erst eine Auseinandersetzung mit der Umgebung; im menschlichen Dasein damit ein Durchbrechen einer höheren Stufe des Alls, ein Zusammentreffen und Zusammenstoßen ganzer Welten.

Eine so allgemeine Fassung ist freilich mehr eine Frage als eine Antwort, mehr eine Bezeichnung als eine Lösung der Aufgabe. Es gilt notwendig, zu einer näheren Bestimmung dort der Natur, hier des Geisteslebens fortzuschreiten, welche die im Grundgedanken enthaltenen Forderungen erfülle. Aber wenn damit verschiedene, weit auseinandergehende Gestaltungen möglich werden, hinter aller Mannigfaltigkeit bleibt und treibt der eine große Gegensatz, zieht den ganzen Menschen in den Kampf hinein und giebt diesem Kampf die Leidenschaft eines Ringens um die eigne Substanz.

Ohne Zweifel leidet jener Gegensatz keine Versöhnung und keine Abschwächung. Denn jedwede Überzeugung entwirft von sich aus das Gesamtbild der Wirklichkeit und verficht es als das einzig mögliche; so gewiß sie dabei auch die Thatsachen zu würdigen hat, welche die Stärke des Gegners bilden, sie deutet diese in ihrem Sinne und sucht sie dem eigenen Gedankenkreise anzupassen. Es gibt keine Möglichkeit, im Wege des Kompromisses die Welt zwischen Realismus und Idealismus zu teilen; wenigstens wäre es eine Teilung nach Art der unechten Mutter bei Salomo. Soll das Schlagwort Realidealismus diesen Sinn haben — wir wissen, daß es auch einen besseren hat —, so ist

es gerade so sinnvoll wie der Begriff eines hölzernen Eisens. Wenn die Thatsachen, aus denen der Realismus seine Nahrung zieht, heute weit schwerer ins Gewicht fallen, so mag das eine erhebliche Umbildung des Idealismus erzwingen; dem einen Lebenskreise aber zwei Mittelpunkte zu geben, das vermag es nicht. Auch läßt sich einer Entscheidung hier nicht durch das Aussetzen eines Urteils über den Kern der Wirklichkeit ausweichen. So will es der Positivismus wenigstens seiner Idee nach. Aber wenn es möglich ist, uns einer Entscheidung zu enthalten, so lange wir uns bloß betrachtend und reflektierend zu den Dingen stellen, unmöglich ist es, den ganzen Menschen in eine solche Zurückhaltung der Theorie hineinzuziehen. Keine Wendung zur Thätigkeit und zur Ausbildung einer Überzeugung ohne ein Heraustreten aus dem vermeintlichen Gleichgewicht zwischen beiden Welten, ohne ein Erfassen der einen als der Hauptwelt. So erweist es auch der Positivismus in seiner näheren Ausführung; was ist er schließlich mehr als ein verschämter Naturalismus?

Ist aber der Gegensatz so unversöhnlich und eine Entscheidung so unabweisbar, so kann sich keins der Systeme bei dem nächsten Weltbilde beruhigen, beide müssen an ihm eine erhebliche Umwandlung verlangen und vollziehen. Denn dies nächste Weltbild, wie es die Durchschnittsmeinung beherrscht, enthält ein chaotisches Gemenge der Gegensätze: zugleich ein Hinnehmen der gegebenen Welt als unseres einzigen Lebenskreises und eine lebhafte Wertschätzung idealer Güter; jedes wie selbstverständlich auftretend, beides in der Lebensführung oft wunderlich ineinandergeschoben. Beide Systeme wollen das ändern, natürlich in entgegengesetzter Richtung und in grundverschiedener Weise. Der Realismus glaubt alle idealen Größen als subjektive Velleitäten, als Abirrungen von der echten Wirklichkeit ausscheiden zu sollen und erwartet von einer möglichst engen Verbindung unseres Daseins mit der gegebenen Welt einen unermesslichen Gewinn an Wahrheit, Kraft und Glück. Der Idealismus dagegen verlangt in erster Linie eine Befreiung, deutliche Ausprägung und energische Zusammenfassung der zunächst gebundenen, verblaßten und zerstreuten Geistigkeit; bei sich selbst zu einem kräftigen Ganzen erstarkt, soll sie jenem Gemenge ent-

gegentreten und es zerlegen; an sich ziehen und erhöhen, was sich irgend gewinnen läßt; was aber einer solchen Aneignung widersteht, angreifen und überwinden. Von solcher Zerlegung wird eine schärfende, belebende, durchleuchtende Kraft für alles Dasein erwartet. So ein gewaltiger Kampf um den Menschen, seine Welt, sein Glück.

Die Stellung der Gegenwart zu diesem Problem ist schon in der Einleitung skizziert und im Lauf der Untersuchung immer weiter zur Darlegung gekommen. Gewaltige Verschiebungen der Lebenslage und Lebensarbeit sind erfolgt; was aber in ihnen an Thatsachen steckt, das hat vorwiegend der Realismus in seinen Gedankenkreis gezogen und in seinem Sinn gedeutet. So fühlt er sich als den eigentlichen Vertreter der Zeit. Wir sind diesem Anspruch Punkt für Punkt entgegengetreten, unter Verfechtung der Überzeugung, daß die selbständige Geistigkeit, welche der Idealismus verteidigt, sich nirgends entbehren läßt, und in der That überall, wenn auch versteckt und verkannt, in Wirkung steht. Aber die großen Wandlungen der weltgeschichtlichen Arbeit können unmöglich spurlos daran vorbeigehen, sie greifen notwendig weiterbildend und umwandelnd auch ins Innere und Ganze, zum mindesten zwingen sie den Idealismus, sich auf seine wahre Natur und den Hauptpunkt seiner Stärke zu besinnen. Das aber läßt sich nicht unternehmen, ohne mit den Fassungen der Zeit in mannigfache Konflikte zu geraten und ihnen bestimmte Forderungen entgegenzusetzen. An welchen Punkten vornehmlich, das muß uns jetzt beschäftigen.

Weitausgedehnt findet sich in der Zeit die Neigung, für die praktische Lebensführung ideale Güter, z. B. ein Erkennen rein um der Wahrheit willen, ein selbstloses Handeln, eine innere Bildung des Menschen für die eigenen Zwecke des Geistes, hochzuhalten und warm zu empfehlen, dagegen in der Weltanschauung alles Hinausgehen über das sinnliche Dasein abzulehnen, ja streng zu verpönen. Eine selbständige Geisteswelt, ja irgendwelche selbständige Geistigkeit scheint kaum denkbar; so verwirft unser Denken, was unser Handeln bejaht. Nun bemißt sich gewiß die Idealität der individuellen Gesinnung nicht nach der Formulierung eines Systems des Idealismus, oft genug sehen

wir beides weit auseinandergehen. Aber deswegen darf jener Konflikt zwischen Denken und Handeln nicht zu einer dauernden Einrichtung werden. Schließlich muß doch, was ich als Ziel und zwar als leitendes Ziel meines Handelns anerkennen soll, irgend in meiner Natur und damit auch im All begründet sein, es kann nicht völlig in der Luft schweben, nicht Sache bloß subjektiver Meinung und Stimmung bleiben. Auch praktisch könnte ich unmöglich bedeutende Kraft an ein Ideal setzen, das meine wissenschaftliche Überzeugung mir als eine Einbildung und, wenn es doch Wahrheit sein will, als eine Verfälschung der Wirklichkeit zeigt. Ist der Geist selbst eine Illusion, so verlieren auch die geistigen Werte ihre Geltung. Kurz wir müssen entweder die Thatsachen des praktischen Lebens in das Weltbild und die allgemeine Überzeugung aufnehmen, oder sie im Interesse der Wahrheit mit allen Kräften entfernen. Jedenfalls ist unbegreiflich, wie eine Unwahrheit als wertvoll auch nur erscheinen könnte.

Der Widerspruch aber, in den sich hier viele Zeitgenossen verwickeln, wäre eher noch erträglich, wenn jene idealen Ziele thatsächlich alles Thun des Menschen sicher beherrschten und eitel Lust und Liebe erweckten. Dann könnte leichter das Problem einfach dahingestellt bleiben. Wenn aber die Sache nicht so glatt verläuft, wenn sich vielmehr jene Aufgaben nicht nur gegen gewaltige äußere Hemmungen, sondern auch gegen schwere innere Widerstände durchzusetzen haben, wenn sie von dem Menschen und der Menschheit unsägliche Mühen und Opfer verlangen, so sieht man nicht, weswegen wir so unerquickliche, zugleich aussichtslose und anspruchsvolle Illusionen nicht einfach von uns schütteln. In Wahrheit ist jener halbe Idealismus ein Zwillingsbruder eines flachen Optimismus; bequem wie dieser ist auch er mit seinem gleichzeitigen Ja und Nein, mit seinem Meiden aller Verwickelungen und aller Tiefen. Aber das Bequeme pflegt nicht das Kräftige und Wirksame zu sein. So ist auf einem prinzipiellen Idealismus des ganzen Menschen zu bestehen, soll es überhaupt einen Idealismus geben.

Aber auch wenn der Idealismus als Prinzip auftritt, kann ihm die genügende Kraft und Tiefe fehlen. Sich als Wahrheit behaupten und das Leben erhöhen kann er unmöglich, so lange

er sich als eine bloße Ergänzung der Hauptwirklichkeit versteht, als etwas das nur in einzelnen Richtungen den Menschen über einen sonst geschlossenen Daseinskreis hinausführt. So geschieht es z. B. heute, wenn in der Erkenntnisarbeit alle Überschreitung der gegebenen Welt, aller Versuch eines spekulativen Weltbildes als eine bloße Zuthat zu einer der Hauptsache nach festen und fertigen Einsicht erscheint; so geschieht es auch in der Kunst, wenn sie das Leben schmücken, verfeinern, veredeln will, ohne seine Substanz zu vertiefen. Vielmehr müßte alle Arbeit nach besonderen Richtungen in einem ursprünglichen Zuge, einer inneren Notwendigkeit des ganzen Menschen wurzeln, und sie müßte der Entfaltung seines eigensten Wesens dienen, soll sie auch an ihrer Stelle kräftig, ja wahr sein. Ist die geistige Welt, welche der Idealismus vertritt, nicht die Erschließung einer tieferen Wahrheit, eines ursprünglicheren Wesens der Dinge, ist sie nicht in höherem Grade Wirklichkeit als das natürliche Sein, das sie unter sich bringen will, so ist das Ganze verfehlt und alle Mühe verloren. Jene Wirklichkeit muß souverän herrschen, oder sie hat überhaupt kein Recht. Dabei ist eine Frage für sich, wie weit sich jener Anspruch in den menschlichen Verhältnissen durchsetzen läßt; es mag sein, daß sich hier eine widerstrebende Welt behauptet, die Sache nicht aus dem Kampf herauskommt, die Vergeistigung des Daseins auf einen engen Kreis beschränkt bleibt. Aber daß dieser enge Kreis den beherrschenden Mittelpunkt unseres ganzen Daseins bildet, daß jene Vergeistigung eine Hinführung der Dinge zu ihrer eigenen Wahrheit bedeutet, daß wir in der neuen, auf Freiheit gegründeten Welt nicht weniger, sondern mehr Wirklichkeit erhalten und ein wahrhaftigeres Leben führen, damit steht und fällt der Idealismus. Denn gibt er nicht die eigne Tiefe der Dinge, so wird sein Werk eine verfälschende Zuthat; er würde von den echten Problemen des Lebens ableiten, er wäre damit all den Angriffen verfallen, welche der Realismus gegen das Ganze zu richten pflegt.

Demnach kann auch die Wirksamkeit des Idealismus nicht darin bestehen, mit allen Mitteln das Dasein zu verschönern, abzurunden, von schweren Verwickelungen fernzuhalten. Es geschah das freilich oft und geschieht auch heute, die Versuchung

dazu muß wohl tief im Menschen stecken. Wie oft schienen alle Probleme zu lösen, alle Mühen zu überwinden durch eine Verwandlung der Wirklichkeit in ein Gedankenbild oder eine künstlerische Anschauung; hier, wo alle Schwere und Eigenwilligkeit der Dinge abgestreift, schien es leicht, sie harmonisch zusammenzuschließen, und es galt dann oft die Ausgleichung im Bilde mit ihrer intellektuellen und ästhetischen Befriedigung für eine reale Überwindung der Mißstände; wir glaubten uns mit unserem ganzen Wesen über das hinaus, worüber unsere Phantasie uns erhoben hatte, und es schien ganz aus der Welt gebracht, wovon der eigne Blick sich abgekehrt hatte. Dabei aber unvermeidlich eine Vermengung von Möglichkeit und Wirklichkeit, ein schiefes Bild der Dinge, zugleich eine Lähmung des Antriebes zu thatkräftiger Hülfe, eine Verdrängung der Arbeit durch den Genuß bis zu geistiger Trägheit. So der Optimismus in der Philosophie, so jene Richtung in der Kunst, die glaubt den Blick möglichst von allem Dunkeln und Feindlichen ablenken und das Gemüt mit lauter heiteren und frohen Bildern erfüllen zu sollen. Aber da solche Bilder nicht ein müßiges Spiel bedeuten, sondern als Wirklichkeit gelten wollen, so sind sie schließlich mit aller schönen Form der Unwahrheit verfallen, und die Beschäftigung mit ihnen erscheint gegenüber dem ungeheuren Ernst dessen, was in Frage steht, als eine bloße Tändelei. Das allgemeine Leben aber verfällt jenem Fehler, wenn es schon darin den Idealismus setzt, eine vermeintlich höhere Ansicht oder Behandlung der Dinge nur irgend in unseren Gedankenkreis zu bringen und hier gegenwärtig zu halten, als sei damit die Sache auch schon vom ganzen Wollen und Wesen ergriffen und zur Notwendigkeit unseres Selbst geworden. Überall ein Verkennen des ungeheuren Abstandes zwischen einzelnen freischwebenden Thätigkeiten und der Aufbietung einer das Ganze und den Grund des Seins umfassenden Wesensthat.

Solche Irrungen müssen gegen den Idealismus einnehmen; in Wahrheit aber sind sie nicht eine Schuld des Idealismus, sondern der Menschen und Zeiten, die ihn seiner wahren Natur entfremden. Er will keineswegs eine Schönfärbung der gegebenen, sondern die Eröffnung und Entwickelung einer höheren und

echten Wirklichkeit; das Dunkle und Feindliche will er nicht liegen lassen, sondern angreifen und überwinden; er will nicht in einer vorhandenen Welt dies oder jenes verschieben, dies oder jenes in andere Beleuchtung rücken, sondern vielmehr eine neue Welt als den Kern aller Wirklichkeit erschließen. Wie aber könnte er für solche Ziele auch nur arbeiten, ohne das ganze Leben mit seinen Erfahrungen zu umfassen, in alle Weite nnd Tiefe des Wirklichen einzugehen und mit allem Feindlichen einen harten Kampf aufzunehmen. Und dieser Kampf wird auch seine eigne Art schwerlich unberührt lassen; er wird sich auch innerlich fortbilden müssen, um den ungeheuren Verwickelungen irgend gewachsen zu werden; er steht daher mitten in gewaltiger Arbeit und ist angewiesen auf eine fortlaufende Erfahrung. Nichts kann ihm ferner liegen als ein Abschließen bei einer über den Dingen schwebenden Betrachtung, ein Leichtnehmen von Unvernunft und Leid. In der That haben die großen Schöpfungen des Idealismus — denken wir an Plato, an die Anfänge des Christentums, an Luther, an Kant — das Dasein nicht leichter, sondern schwerer gemacht; sie haben die Wucht der Probleme unermeßlich gesteigert und gewaltigste Verwickelungen in unserem Dasein erkennen lassen. Aber sie haben dem Menschen zugleich einen inneren Halt gegen alles gegeben, sie haben tiefere Zusammenhänge seines Daseins aufgedeckt und eine Freiheit in ihm belebt, sie haben ihn zu neuer Anspannung seiner Kraft und zu einem unablässigen Kampfe aufgerufen, sie haben dadurch sein Leben bedeutender, gehaltvoller und wesenhafter gemacht, aber erleichtert und im gewöhnlichen Sinn verschönert haben sie es nicht. Solches Vorhaben blieb dem Pseudoidealismus überlassen. Gegen ihn ist wie früher so auch heute zu kämpfen; arbeiten wir, wenn wir Idealisten sein wollen, vor allem für die Substanz des Lebens, für eine Vergeistigung des Daseins aus dem Ganzen und aus der Tiefe, und vergessen wir keinen Augenblick, daß der Idealismus nur wirken und siegen kann unter dem Zeichen der Wahrheit, der strengen und unerbittlichen Wahrheit.

Endlich aber kann sich der Idealismus nur behaupten, wenn er konkret wird und in seiner Konkretheit der weltgeschichtlichen Lage entspricht. — Wieder erscheint hier ein tiefer Gegen-

satz alter und neuer Zeit. Der alte Idealismus verstand die Ideenwelt als etwas über unserem Dasein fertig Vorhandenes und auch uns in dieser Fertigkeit jeden Augenblick völlig Zugängliches. Es gilt hier, sich mit energischem Aufschwung in jene Welt zu versetzen, mit ihrer Anschauung das eigene Wesen zu erfüllen, dann aber jene höhere Wirklichkeit in der sinnlichen zur Darstellung zu bringen. Wie dabei der Idealgehalt sich mit seiner ganzen Tiefe uns unmittelbar erschließt, nicht erst im Fortgang der Arbeit und der Erfahrung allmählich aufhellt, so bleibt auch das Verhältnis der höheren zur niederen Welt durch alle Zeit im wesentlichen unverändert. Immerfort scheint das Licht mit gleicher Kraft in unser Dasein; was es an Dunkel und Dämmerung ließ, das wird es auch in Zukunft nicht zerstreuen. So fehlt dort alle Fortbewegung innerhalb unserer Wirklichkeit, es fehlt ein weltgeschichtlicher Prozeß; im Geistesleben selbst aber entfällt, wo alles in Einem erreichbar ist, jede Unterscheidung von Beharrendem und Veränderlichem, jede Fortbewegung von allgemeiner Art zu näherer Ausführung.

Aus solcher Überzeugung ist unverlierbar der Gedanke einer an sich gültigen, ewigen Wahrheit und einer Begründung unserer Vernunft in dieser Wahrheit. Daß wir ohne das voller Ungewißheit und unstetem Umhertreiben verfallen wären, das kam schon bei dem Problem der Entwickelung zur Sprache. Aber wir sind damit noch nicht am Ziel. Wenn nichts anderes, so hat der geschichtliche Lauf selbst mit seinen ungeheuren Verschiebungen und Wandlungen uns belehrt, wie viel von unserm geistigen Dasein in Fluß ist; jenes Feste und Durchgehende, wir können es jetzt nur suchen in einem Grundbestande und einer Grundrichtung unserer vernünftigen Natur, die für das eigene Bewußtsein erst herauszuarbeiten ist, und die sich für die abstrakte Überlegung immer nur in großer Allgemeinheit darstellt. Wohl geht eine gewisse Wertschätzung der Dinge als ein unterscheidender Charakterzug des Idealismus durch alle Zeiten: die Überzeugung von der Selbständigkeit des Geistes und dem absoluten Selbstwert der geistigen Güter, vornehmlich des Guten in dem besonderen Sinne. Das Gute ist nicht da, um andere Ziele zu verwirklichen, in besondern kein Mittel, dem Menschen

und der Menschheit zu einem subjektiven Glück zu verhelfen, sondern es erscheint als das, um dessen willen alle Wirklichkeit besteht, und was allein dem Leben einen Wert gibt.[1] „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben," dieses Wort Kant's enthält die Gesinnung, welche alle Formen des Idealismus verbindet und als treibende Kraft an jeder Stelle wirken will. Aber über solche Allgemeinheit muß der Idealismus hinausgehen, will er Macht über die Dinge erlangen und das Gesamtleben der Menschheit beherrschen. Er muß sich fortbilden zu einer konkreten Gestalt und kann das nicht anders als durch ein Eingehen auf die Dinge und ein Ringen mit ihnen bis zur vollen Überwindung; er erreicht seine eigene volle Wirklichkeit nur durch ein Aneignen der Welt; dazu aber bedarf es der weltgeschichtlichen Arbeit. So wird, was im Umriß grundlegendes Faktum, in der Ausführung und Vollbelebung zu einer ungeheuren Aufgabe. Jene geschichtliche Bewegung aber ist nicht eine ruhige Entfaltung, ein sicherer Fortgang, sondern ein harter Kampf unter unablässigen Anfechtungen und Hemmungen. Immer von neuem ist die Gesamtidee gegen Zweifel und Sinken aufrecht zu erhalten; die nähere Gestaltung aber durchläuft im Auf- und Absteigen verschiedene Phasen, sucht den Konzentrationspunkt des geistigen Daseins und den Hauptzug der Thätigkeit hier anders wie dort und kommt dadurch bei sich selbst in schwerste Verwickelung. Aber wenn wir in solchen Bewegungen einem Abschluß eher ferner als näher kommen, das Ganze ist nicht vergeblich. Immer neue Kräfte entfalten sich, nach neuen Richtungen eröffnen sich Erfahrungen, immer mehr geistige Wirklichkeit tritt in den Gesichts- und Lebenskreis des Menschen. So hat das Problem zu jeder Zeit einen weltgeschichtlichen Stand, den freilich nicht die äußeren Ereignisse und die Durchschnittsmeinungen des Tages zum Ausdruck bringen, der aber von innen her die Arbeit beherrscht und ein Maß für alles Schaffen bildet. Der Höhe solcher inneren und äußeren Erfahrung der Menschheit muß entsprechen, was die Zeit wahrhaft befriedigen und fördern soll.

[1] Neuerdings hat diese dem Idealismus eigentümliche Art klar und treffend dargestellt Fr. Paulsen (Ethik S. 330).

Das gilt auch für die Gegenwart. Wir müssen anerkennen, daß der Idealismus dem weltgeschichtlichen Stande der geistigen Bewegung heute nicht entspricht, und daß Weiterbildungen seiner besonderen Art nötig sind, wenn das Ganze wieder zu voller Wirkung kommen soll. Die Neuzeit entfaltete ihre Eigentümlichkeit im Gegensatz zu dem kirchlichreligiösen Lebens- und Kultursystem des Mittelalters. Ihrem frischaufstrebenden und den ganzen Umfang des Daseins in Bewegung setzenden Lebensdrange erschien jenes als viel zu eng und gebunden, es hieß jetzt vielmehr den ganzen Menschen gleichmäßig entwickeln und die volle Breite der Wirklichkeit der Vernunft erobern. Universalität, nicht Partikularität, Universalität nach Weite und Tiefe, das ward das Losungswort eines idealen Humanismus. Die verschiedenen Wege, welche die Ausführung dessen einschlug, entfernen sich zu weit von einander, um in einen einzigen Anblick zusammenzugehen. Aber für das Große und Ganze der Wirkung drängte ein Hauptzug alles andere zurück, ein Lebensideal, das in Kürze ein dynamisches heißen könnte: das Streben, alle irgend in uns angelegten Kräfte weiter und weiter ins Unendliche zu entwickeln, immer neue Vermögen uns anzubilden und in diesen rastlosen Entwickelungsprozeß als einen Selbstzweck das ganze Sein des Menschen hineinzuziehen. Mit solchem Streben ist die Größe der Neuzeit untrennbar verwachsen. Aber seit nach den ersten Triumphen auch die Schattenseiten sich bemerklich gemacht haben, empfinden wir auch nirgends stärker als hier das Ungenügende der gegenwärtigen Lage. Die Gefahren einer Zerstreuung, einer Verflachung, eines sinnlosen Weiter- und Weiterhastens drängen sich auch dem blödesten Auge auf; auch läßt sich nach allen Erfahrungen die Frage nicht unterdrücken, ob jene Entwickelung so glatt verlaufe, ob sich nicht dem Fortschritt unüberwindliche Hemmungen entgegenstellen, ob nicht die verschiedenen Bewegungen einander bekämpfen und stören, ob nicht schließlich doch wieder eine einzige von ihnen, etwa die intellektuelle, ästhetische, praktische, alles übrige unter sich zu bringen versuchen werde, ja in diesem Zusammenhang versuchen müsse. Je mehr aber der Idealismus durch solche Probleme und Konflikte bei sich selbst geschwächt wird, desto we-

niger ist er der gerade in der Neuzeit so gewaltig vordringenden Bewegung der weltgeschichtlichen Arbeit gewachsen, desto weniger vermag er ihren Wahrheitsgehalt in sich aufzunehmen und weiterzuführen, das Verfehlte aber anzugreifen und auszuscheiden. So sind große Leistungen der Zeit aus den Zusammenhängen des Idealismus herausgetreten und ihre eigenen Wege gegangen; zugleich hat der unmittelbare Eindruck die Vorstellung bewältigt und die Überzeugung gewonnen. So konnte der Realismus als der Führer der Zeitarbeit auftreten.

Das alles drängt zu einer Erneuerung des Idealismus. Freilich treffen alle Einwendungen und Gegenwirkungen nicht sowohl den Grundgedanken der neueren Kultur, die Idee der Bildung des ganzen Menschen im Verhältnis zur gesamten Wirklichkeit, als seine Ausführung; aber bei ihr thun um so größere Umwandlungen Not. Es handelt sich darum, ob nicht hinter den einzelnen Kräften und über ihrer Zerstreuung ein Ganzes des Menschen zu ergreifen und in seiner Entfaltung ein tieferer Zusammenhang mit der Wirklichkeit, eine engere Beziehung zu schaffenden Weltmächten zu erreichen sei. Die Gewinnung, Ausbildung und Rettung eines geistigen Selbst, natürlich eines Selbst nicht außer, sondern in der Thätigkeit, und nicht vom bloßen Subjekt aus, sondern in Verbindung mit großen Weltthatsachen, das müßte die Seele der Lebensarbeit werden. Wesenserhöhung, ja Wesensschaffen, nicht bloße Kraftentwickelung, ein substantieller, nicht ein bloß dynamischer Idealismus, steht in Frage. Was hier näher an Verwickelungen liegt, und wie ihre Überwindung denkbar ist, wie sich von hier zugleich ein neuer Anblick der gesamten Wirklichkeit eröffnet, das wäre Sache einer systematischen Untersuchung. Überhaupt kann die kritische Reflexion hier nicht mehr als die notwendigen Richtungen des Strebens bezeichnen; alles andere ist Sache geistigen Schaffens und vor allem ursprünglicher Persönlichkeiten.

Das für die Befestigung des Idealismus im allgemeinen Begriff Notwendige läßt sich aber in drei Hauptpunkte zusammenfassen, die zugleich Entscheidungspunkte für das menschliche Denken und Handeln bedeuten. Zunächst geht die Frage auf die Ergründung eines ursprünglich und einfach Mensch-

lichen, eine Konzentration im eigenen Sein, die Ausbildung eines wesenhaften Lebens jenseits aller bloßen Kraftentwickelung und peripherischen Kulturarbeit. Nur wenn sich hier vom Grunde her eine neue Welt mit eigenen Größen und Werten gegenüber dem bloßgesellschaftlichen Leben erhebt, läßt sich die Hauptthese des Idealismus von der Selbständigkeit und dem Selbstwerte der Geistigkeit durchführen. So ist hier der erste Punkt, mit dessen Entscheidung der Idealismus steht oder fällt.

Auf dieser Grundlage erwächst sodann eine Spaltung zwischen abstrakter und positiver Art. Es giebt eine Art des Idealismus, welche das Leben möglichst ganz in die unmittelbar aufzubringende Thätigkeit stellt und darauf ausgeht, alles was diese binden kann, abzuschwächen, die wohl gar eine Idealität der Gesinnung darin findet, jenes andere recht leicht zu nehmen. Praktisch gelangt das vornehmlich zum Ausdruck beim Problem des Bösen. Hier auf der einen Seite die Tendenz, es auf's weiteste vom Menschen wegzuschieben, es nicht in das Innere des Lebensprozesses eindringen zu lassen, es auch in der theoretischen Schätzung möglichst gering anzuschlagen; auf der anderen das volle Gegenteil. Unsererseits erblicken wir in jenem Eingehen auf das Feindliche, jenem innern Aneignen der Probleme, jenem Aufnehmen des Gegensatzes in die Tiefe der Lebensarbeit einen Hauptertrag der mittleren und neueren Zeit gegenüber dem Altertum. Jenes Problem beschränkt sich dabei nicht auf das Gebiet der Moral, durch den ganzen Umfang des Lebens entwickelt sich ein Konflikt zwischen den Forderungen der dem Menschen innerlich gegenwärtigen Geisteswelt und der Lage und Leistung der unmittelbaren Wirklichkeit. Die Entfaltung dieses Konfliktes muß mit der unablässigen Beziehung und Bewegung von der einen Seite zur anderen eine wachsende Vertiefung des Lebens erzeugen. Da im Altertum die volle Schärfe der Probleme dem Bewußtsein noch nicht gegenwärtig war, so bedeutete dort jene rasche Befriedigung nicht eigentlich einen Widerspruch mit dem Geistesstande; jetzt aber ist sie ein Zurückbleiben hinter der weltgeschichtlichen Lage und ergiebt notwendig eine Verflachung des Lebens, zugleich aber auch eine Gefährdung der Substantialität des Idealismus. So hier ein zweiter Entscheidungspunkt:

abstrakter oder positiver Idealismus? Je enger jener samt seinem Optimismus mit dem modernen Kulturenthusiasmus verbunden war, desto entschiedener ist er bei einer Abwendung davon zurückzuweisen. Ein substantieller Idealismus wird alles eher thun, als die Empfindung und Schätzung der Unvernunft abschwächen.

Aber nun droht eine Wendung in das andere Extrem. Stehen wir inmitten eines steten Kampfes, ohne daß die ungeheure Arbeit den Grundbestand des Lebens vernünftiger macht, so kann das Ganze vergeblich dünken und der Zweifel von der Leistung auf die Vernunft selbst zurückgreifen. Wiederum stehen wir vor einer prinzipiellen Entscheidung. Verhält es sich endgültig so, wie es die Breite der Dinge darstellt, daß der gewaltige Kampf keinen Ertrag für die Idealität des Daseins hat, daß mit dem Anwachsen des Guten nicht minder stark auch das Böse anschwillt, bleibt die Vernunft ohne Hoffnung in den äußern und innern Verwickelungen befangen, so ist ein Sinken zum Pessimismus und schließlich zur Verzweiflung kaum zu verhindern. Nur dann wäre das abzuhalten, wenn durch den Kampf das Geistesleben bei sich selbst zu einer weiteren Erschließung käme, worin der Mensch sonst unzugänglicher Tiefen der Wirklichkeit teilhaft würde und zugleich über das Gebiet des Konfliktes innerlich hinauswüchse. Der Geistigkeit vor dem Konflikt muß eine nach dem Konflikt zur Hülfe kommen, und es muß jenseits des kämpfenden Idealismus ein siegreich überwindender erstehen mit einer neuen Welt reingeistigen und persönlichen Seins, und zwar, wie ausdrücklich bemerkt sein mag, nicht im spezifischreligiösen, sondern im allgemeinmenschlichen Sinn. Jedenfalls kann die Überzeugung des Menschen nicht in der schwebenden Mitte verbleiben, worin der Kampf sie versetzt; sie muß entweder von seiner Arbeit zurücksinken in den Zweifel oder durch sie in erhöhender That aufsteigen zu einer neuen Stufe. So die dritte große Entscheidung und damit ein Abschluß der Bewegung.

Solche Unterscheidung der drei Stufen eines grundlegenden, kämpfenden und siegenden Idealismus will nicht besagen, daß beim Fortgang die früheren Stufen als abgethan völlig aufzugeben seien. Die fortschreitende Bewegung faßt nämlich keineswegs den gan-

zen Umfang des Daseins in sich, das Frühere wird nicht ganz in das Spätere aufgenommen, sondern es bewahrt eine selbständige Kraft und Bedeutung. Im besondern ist jene Konzentration des überwindenden Idealismus freilich von größtem Werte für das Ganze, aber sie kann das andere mit seinen Bewegungen und Erfahrungen nicht entbehren; das Leben würde eng, ja starr, wollte es sich auf diese eine Stufe beschränken und sie gegen das Ganze isolieren. Gerade dieses vielmehr, daß die Stufen von einem Gesamtleben umfaßt werden und in wechselseitiger Beziehung wie unablässiger Ergänzung bleiben, giebt dem menschlichgeistigen Dasein seinen eigentümlichen Charakter; so allein wird es auch möglich, die Widerstände voll anzuschlagen und durchzukämpfen, ohne die innere Überlegenheit einzubüßen; so erhält das Leben eine Bewegung bei sich selbst und damit auch eine innere Geschichte, das Leben des Einzelnen wie das der Menschheit.

Auch ist jenes Schema ein bloßer Umriß des Lebens, der seine Ausführung erst von der Berührung mit dem näheren Befunde der Arbeit und Erfahrung erwartet, und erst mit seiner Durchdringung zu einer vollen Wirklichkeit wird. Aber daß dieser Befund von allgemeinen Überzeugungen aus ergriffen, zerlegt und wiederverbunden wird, das bleibt eine wichtige, ja notwendige Forderung. Auch steckt in jenem Umriß eine bestimmte Schätzung des menschlichen Daseins und Wirkens, wie wir nicht näher auszuführen brauchen.

Mit dieser Schätzung scheinen wir weit hinter das Altertum zurückgeworfen, das so rasch glaubte eine absolute Vernunft ergreifen und uns mit ihr erfüllen zu können. Aber wir empfinden hier nichts anderes, als was wir auch sonst gegenüber früheren Epochen, vornehmlich aber dem klassischen Altertum, erfahren. Was dort leicht und bald erreichbar schien, das hat sich durch die Erfahrungen der weltgeschichtlichen Arbeit immer mehr verwickelt; die Ziele sind, statt uns näher zu kommen, immer weiter vor uns zurückgewichen bis in unendliche Ferne; immer geringer, ja verschwindender erscheinen die menschlichen Leistungen gegenüber den Aufgaben, die unser Verhältnis zum Geistesleben und zum Weltall uns stellt. Aber über dem Ver-

lust in der Meinung sei nicht vergessen der Gewinn in der Wirklichkeit. Jene Unendlichkeit geistigen Lebens, sie könnte uns nicht so mächtig bewegen, wäre sie uns nicht innerlich gegenwärtig, ja gehörte sie nicht irgend zu unserem eigenen Wesen; so nehmen wir Teil an eben dem, was uns andererseits so klein erscheinen läßt, der Mensch als Geisteswesen gewinnt, was er als bloßer Mensch verliert. Und wenn unser Dasein unfertig ist und bleibt, wenn es sich mehr als eine bloße Exposition denn als ein volles Drama ausnimmt, so sei dabei gegenwärtig, daß mit der Wendung das Leben auch unvergleichlich an Gehalt und Spannung gewonnen hat. Die Fortbildung der Geistigkeit selbst ergiebt sich für unsere menschliche Welt erst mittels unserer eigenen Arbeit; damit sahen wir eine wahre Lebensgeschichte und einen weltgeschichtlichen Prozeß entstehen. Wir haben eine Welt nicht bloß abzubilden, sondern zu ihrer eigenen Vollendung mitzuwirken. So befinden wir uns nicht neben, sondern inmitten der Wirklichkeit und haben damit die Gewißheit, daß unsere Arbeit nicht verloren ist, wenn sie auch äußerlich verschwinden mag.

Bei solcher Fassung des Idealismus vermögen wir mit voller Unbefangenheit viel Berechtigtes im Realismus anzuerkennen. Nur muß jenes auf den Boden des Idealismus versetzt werden und hier seinen Sinn erhalten, um volle Wahrheit zu werden. Der Realismus versieht es darin, die Bedingungen der Entwickelung des Menschen zur Vernunft zu den erzeugenden Kräften der Vernunft selbst zu machen, und was die Verhältnisse unter Voraussetzung einer den Tiefen der Dinge innewohnenden Geistigkeit leisten, ihrem eigenen Vermögen ohne jene Geistigkeit zuzutrauen. Es ist vornehmlich das an sich vollberechtigte, ja unbedingt notwendige Streben, alle Einzelnen möglichst in Vernunft und Glück hineinzuziehen, das, ursprünglich vom Idealismus hervorgetrieben, bei dessen Ermatten eine Stärkung des Realismus bewirkt hat. Die Entwickelung des Einzelnen ist zunächst an äußere Bedingungen gebunden, ja von ihr läßt sich sagen, daß sie vornehmlich von außen nach innen geht. So kann es scheinen, aber freilich auch nur scheinen, als ob sich die Geistigkeit

selbst auf diesem Wege als Anhang eines Naturprozesses entwickele. Doch dagegen sind jetzt keine weiteren Verwahrungen nötig. Den Realismus macht nicht stark seine eigene Kraft, sondern die Schwäche des Idealismus; arbeiten wir an der Erneuerung dieses, und wir werden uns um jenen nicht zu sorgen brauchen.

Von der allgemeinen Fassung des Problems wenden wir uns einen Augenblick zu der besonderen Gestaltung auf dem Gebiet der Kunst, die heute so viel Bewegung hervorruft. Von vornherein bekennen wir, uns wenig für das erwärmen zu können, was sich heute in der Kunst, namentlich der Litteratur, Idealismus nennt. Die unbestrittenen Vorzüge eines feineren Geschmackes und einer eleganteren Form können nicht entschädigen für den Mangel an geistiger Substanz, an enger Berührung mit den gewaltigen Problemen der Zeit, auch an freudigem Vertrauen auf das Recht und den Sieg der eigenen Sache. Ein zweifelnder, durch den Widerspruch der Zeit eingeschüchterter, nicht durch große geistige Zusammenhänge, sondern nur durch individuelle Stimmung getragener Idealismus scheint uns eher ein Pseudoidealismus zu sein. Müßten wir zwischen einem solchen und dem Naturalismus wählen, wir möchten uns eher dahin neigen, wo es bei allem Verkehrten der Antwort wenigstens wahre Probleme giebt.

Der Naturalismus verlangt, wie wir wissen, einzig und allein Wahrheit; er sucht aber die Wahrheit in einer völlig getreuen Darstellung der Wirklichkeit, die uns in Natur und Gesellschaft unmittelbar umgiebt. Im Namen der Wahrheit führt er einen unerbittlichen Kampf gegen allen Subjektivismus; als subjektive Illusion verwirft er alles Hinausstreben über jene Wirklichkeit, als eine Verfälschung vertreibt er alles Subjektive, das in die Wiedergabe der Natur eindringen möchte. Zugleich entwickelt sich ein starkes Mißtrauen gegen die Schönheit wie gegen die Phantasie; verschönern das heißt verfälschen, die Phantasie aber soll strenger Beobachtung des Thatsächlichen weichen. So bildet die ungetrübte, eindringlich vorgeführte Gegenständlichkeit der Dinge das Ziel alles Strebens. Mit diesen Überzeugungen sucht

der Naturalismus ein enges Verhältnis zur Zeit; ihre Kämpfe und Sorgen, vornehmlich die sozialen Probleme, möchte er in ihrer ganzen Kraft auf uns wirken lassen.

Gegen das Streben nach Wahrheit, den Begriff ganz allgemein genommen, auch in der Kunst haben wir nichts einzuwenden; zu energischer Mitwirkung in dem Kampf gegen alle Mattheit, Halbheit und Heuchelei, welche die Zeit durchdringt, ist auch sie ohne Zweifel berufen. Nirgends ein gesundes und mächtiges geistiges Schaffen, das nicht vor allem im Elemente der Wahrheit stehen müßte. Aber was das näher heiße, was unter Wahrheit in so weitem Sinn zu verstehen sei, und wie sie so viel für den Menschen bedeute, das ist ein Problem, bei dem alle Schwierigkeiten unseres Grundverhältnisses zum All auftauchen. Begnügen wir uns hier an zwei Punkten eine Kritik des Naturalismus zu üben, die in ihren Konsequenzen freilich bis in sein Wesen zurückgreift.

Zunächst fragen wir, ob eine völlig getreue Nachbildung der umgebenden Welt, eine Ausscheidung aller Zuthat von seiten des Subjekts, wie sie der Naturalismus verlangt, sich überhaupt erreichen läßt. Unseres Erachtens muß schon eine einfache Erwägung prinzipieller Art große Unterschiede zwischen der Produktion der Kunst und dem Dasein der Natur herausstellen. Die Natur — hier auch das gesellschaftliche Leben einschließend — dehnt sich nach allen Seiten ins Endlose aus, das eine ist dabei immer zusammen mit allem übrigen, es verflicht sich mit dem andern und verläuft in das andere, ein engverschlungenes Gewebe ohne Lücken und Sprünge, nirgends sind, um mit Anaxagoras zu sprechen, „die Dinge in der einen Welt gesondert oder mit dem Beil abgeschnitten.“ Dabei hat alles gleiches Recht und gleichen Wert, keins darf sich über das andere hinausheben und es verdrängen wollen. So wirkt auch alles Einzelne hier nie für sich, sondern immer nur zusammen mit allem Übrigen, das Licht neben dem Dunkel, der stürmische Kampf neben stillem Frieden, das rastlose Zerstören neben dem stets neu aufquellenden Leben. Diese ganze Unermeßlichkeit dringt zugleich auf uns ein; etwas einzelnes absondern und herausheben, kann nichts anderes als unsere eigene Thätigkeit.

Eben dies aber geschieht in der Kunst. Sie greift aus jener Unermeßlichkeit einen gewissen Abschnitt heraus und bildet ihn zu einem besonderen Kreise, sie zieht zugleich Grenzen, welche die Natur nicht kennt. Weiter aber müßte sie sich selbst preisgeben, wollte sie in diesem Kreise alles bunt und sinnlos durcheinander werfen. Sie muß einen Mittelpunkt suchen, darum das andere lagern und alle Mannigfaltigkeit, mag sie noch so schroffe Kontraste enthalten, zu einer gewissen Gemeinschaft des Seins und Wirkens verbinden. In solcher Geschlossenheit wird das Ganze einen deutlicheren Sinn und einen ausgeprägteren Charakter annehmen, als es als bloßes Stück einer natürlichen Wirklichkeit besaß; in gleichem Maße verstärkt sich natürlich seine Wirkung. So müßte selbst ein völlig getreues Abbild, wäre es überhaupt möglich, einen anderen Eindruck machen, als die Sache in ihrem natürlichen Befinden. Und es geht noch weiter in dieser Richtung. Das Kunstwerk giebt sich nicht nur als ein Ganzes, sondern auch als etwas Ausschließliches; indem es zu uns spricht, hat es allein das Wort und läßt nichts anderes vernehmen. Damit erhält es die Gewalt eines Typischen, es erfüllt die Gedanken und beherrscht die Stimmung, es reißt die Phantasie in vorgezeichnete Bahnen, es übt mit dem allen eine ungeheure Macht auf die Bildung der menschlichen Seele. Darin liegt eine große Verantwortlichkeit der Kunst, sie fixiert unser Leben auf bestimmte Punkte und zieht es auf ein gewisses Niveau; sie kann es dabei hinauf-, sie kann es aber auch herabziehen. Dies wird geschehen, wenn sie unwürdige und gemeine Bilder sich ausbreiten läßt und ihnen das Gegengewicht nimmt, das sie in der Wirklichkeit haben. So geschieht es heute oft genug bis zu einer Niedrigkeit, die nicht mehr Beachtung, sondern nur Verachtung verdient.

Wir kommen damit auf das Problem der Auswahl des Stoffes. Auch hier läßt sich ein starkes Mitwirken subjektiver Art weder verkennen noch entfernen. Warum erwählen wir aus der unermeßlichen Fülle, die uns umringt, gerade dies und nicht ein anderes, das äußerlich vielleicht weit näher liegt? Warum geht unsere Aufmerksamkeit nach einer besonderen Richtung, und verschließt sich für alles andere? Doch wohl weil wir von

innen her und unter den Einflüssen der geschichtlichen Lage dem einen Zuneigung, dem anderen Abneigung entgegenbringen. Gerade der heutige Naturalismus kann solche Subjektivität am wenigsten verleugnen. Seine Vorliebe geht auf die Nachtseiten des Lebens, seine Arbeit sucht ihren Vorwurf in dem, was es im Dasein an Unvernunft, Leid und Bosheit gibt. Daß daneben auch viel anderes liegt, Sonnenschein, frohmutiges Streben und überwindende Liebe, dafür sind seine Augen verschlossen. So sieht er die Welt unter dem Einfluß des modernen Pessimismus, den wir als einen Rückschlag gegen den Kulturoptimismus der früheren Epoche durchaus verstehen und würdigen, der aber auf alles eher Anspruch erheben kann, als auf strenge Objektivität. Gewiß war die Schönmalerei verkehrt, sie war subjektiv im falschen Sinne; aber daß ein in's Schwarze Malen minder subjektiv sei, vermögen wir nicht zu ersehen. — Auch sonst wählt der Naturalismus seinen Stoff unter dem Einfluß der Zeit und zugleich der subjektiven Stimmung. Waren es früher manchmal die Höhen des Lebens und der Gesellschaft, welche den Blick anzogen, so wendet er sich jetzt zu dem Alltäglichen und Niederen, ja er gerät in Gefahr, am Gemeinen und Ordinären haften zu bleiben. Auch freut sich der Naturalismus selbst seines engen Zusammenhanges mit der Zeit, wenn er die sozialen Probleme voranstellt; aber in der Zeit steckt auch der innere Mensch mit seinem Hoffen und Streben, mit seinem tiefen Glücksverlangen. Wie viel Recht es hat, gerade die andere Seite der Wirklichkeit hervorzukehren, das ist eine Frage für sich; daran aber ist kein Zweifel möglich, daß der Naturalismus die Welt mit seinen Augen ansieht und in seinem Sinne versteht; er ist ebenso subjektiv, vielleicht — als Oppositionsbewegung — noch subjektiver als das, was er bekämpft. Er ist es nur in einer anderen Richtung.

Endlich sei nicht vergessen, daß auch in der Ausführung ein einfaches Kopieren der Natur durch die Eigentümlichkeit unserer sinnlichen und seelischen Organisation verwehrt wird. Wer das für ein besonderes Gebiet anschaulich und überzeugend dargestellt sehen will, der lese Helmholtz' Abhandlung „Optisches über Malerei" (im dritten Bande der Populären wissenschaftlichen

Vorträge). Hier sehen wir u. a., wie der Maler unmöglich die Helligkeitsstufen der Natur einfach nachbilden kann, und wie viel er in den gegenseitigen Verhältnissen der Lichtstärke verändern muß, wenn er das Wesentliche des Eindrucks wiedergeben will. Die Naturwahrheit eines schönen Gemäldes erweist sich hier als eine „veredelte Naturtreue", und das Gesamtergebnis lautet dahin: „der Künstler kann die Natur nicht abschreiben, er muß sie übersetzen." Ähnliches gilt, so darf hinzugefügt werden, auch von den anderen Sinnen, die hier in Betracht kommen; ähnliches gilt auch von der Seele. Könnten wir z. B. gesellschaftliche Zustände, etwa besonders elender Art, sonst völlig getreu darstellen: dadurch, daß sie sich in einem hellen Bewußtsein spiegeln, daß sie von wacher Reflexion begleitet und empfunden werden, gestalten sie sich zu etwas anderem, als sie in der natürlichen Wirklichkeit sind. Kurz, soll bloß und allein die Natur gelten, so muß die Kunst überhaupt als Unnatur verschwinden. Denn mit ihrem ganzen Dasein, wie immer es sich näher gestalten mag, bedeutet sie ein Hinausgehen über die Natur. Es bleibt also dabei: wir können im Schaffen mit aller Mühe uns selbst nicht loswerden, in der Darstellung der Wirklichkeit nicht das Subjekt eliminieren. — Aber ist es denn so ausgemacht, daß wir überhaupt darnach zu streben und darin die echte Wahrheit der Kunst zu suchen haben? Dem Naturalismus strenger Observanz gilt das Subjekt als etwas neben und außer den Dingen Befindliches; das Subjekt bethätigen, das heißt ihm den Dingen etwas entziehen; es an den Dingen zur Wirkung bringen, das heißt sie durch fremde Zuthat verfälschen. Das aber giebt dem Menschen eine so äußerliche Stellung zur Wirklichkeit, ja es läßt ihn so sehr aus der Welt herausfallen, wie es keineswegs zu ertragen ist. Alle Geistesthätigkeit fanden wir von der Überzeugung beseelt, daß eine innere Verbindung mit den Dingen möglich sei, und daß wir sie ihrer eigenen Wahrheit zuführen, wenn wir sie in die Tiefe der Arbeit aufnehmen. Die wahre Objektivität liegt innerhalb der Geisteswelt, nicht außer ihr, und eine Überwindung der bloßen Subjektivität des zufälligen Individuums erfolgt nicht durch ein schlechterdings unmögliches Sehen der Dinge ohne Augen, sondern durch die Ver-

setzung in ein Geistesleben, dessen Ursprünglichkeit und Universalität uns gesunde Augen giebt. Denn was anders ist schließlich die Objektivität als Ursprünglichkeit zusammen mit Universalität? Kämpft also unerbittlich gegen jenen Subjektivismus, der alle Kleinheit und Enge des bloßen Individuums und der jeweiligen Lage in die Welt hineinsieht, aber wollt mit dem Subjekt nicht auch den Geist austreiben, nehmt es mit dem Verzicht darauf nicht so sehr leicht, schon in eurem eigenen Interesse!

Der Naturalismus lebt aber der Überzeugung, daß die Dinge für uns nur vorhanden sind im Eindruck, mit dem sie uns berühren, also als Erscheinungen. Er teilt diese Überzeugung mit dem Empirismus, Positivismus u. s. w., jenem ganzen Zuge zur naturgegebenen Wirklichkeit, der über die Zeitgenossen eine so große Macht hat. In Wahrheit aber erschöpft jenes Verhältnis, wie es zur äußeren Umgebung in Wahrheit besteht, nicht unsere ganze Stellung zu den Dingen. Denn es ist einmal nicht unser ganzer Lebenskreis für uns eine äußere Umgebung. Daß wir selbstthätig werden und in die Selbstthätigkeit auch von dem zunächst Äußeren und Fremden hineinziehen können, das ergiebt sich unmittelbar mit dem Erwachen eines Geisteslebens im Menschen. Wir gewinnen zunächst ein anderes Verhältnis zu uns selbst, indem wir eine lebendige, die Vielheit umfassende und gestaltende Einheit in uns entwickeln und uns damit zum Persönlichsein erheben. Weiter aber suchen wir auch die anderen von innen her mitzuerleben und zu verstehen, und über die Individuen hinaus ergreift solche Arbeit auch die Menschheit und den weltgeschichtlichen Prozeß. Ja, die Überzeugung mit jener Wendung zum eigenen Kern der Dinge durchzudringen, läßt jenes Verfahren auch auf das All und die Natur erstrecken: überall ein Streben nach einem Innern der Dinge und einer Teilnahme an der Entwickelung ihres Wesens. Ein Streben sagen wir, nicht eine fertige Leistung. Aber das ist außer Frage, daß wir hier ein anderes Grundverhältnis zu den Dingen gewinnen, was wir nicht von draußen her über sie reflektieren und subjektiv spekulieren, sondern eine Gemeinschaft des Lebens und Seins mit ihnen anknüpfen. An solchem Unternehmen, die Dinge von innen

her und in den Zusammenhängen ihres eigenen Lebens, damit aber in einem Sinn und Charakter zu fassen, beteiligt sich auch die Kunst; wenn sie in ihrer besonderen Weise dafür wirkt, so liegt ihr so fern wie möglich ein bloßes angenehmer, glatter, schöner Machen; es ist vielmehr die Wahrheit, worauf alles ankommt, aber diese Wahrheit ist eine andere als die des bloßen Eindrucks, und es werden von ihr aus die Dinge freilich nicht fehlerfreier, aber lebendiger, einheitlicher, gehalt- und charaktervoller erscheinen. Die neue Welt bedeutet nicht eine Traumwelt jenseits der Dinge, sondern sie erschließt eine tiefere Wirklichkeit in ihnen, die nicht vor der geistigen Thätigkeit fertig vorhanden ist, sondern die immerfort aus dieser entspringt und nur durch sie anzueignen ist. Verfolgt aber die Kunst soweit einen gemeinsamen Zug mit allem Vernunftleben, so hat sie ihre Besonderheit in der Aufgabe, jenes lebendige Wesen in der unmittelbaren Erscheinung zur Anschauung zu bringen. Es liegt darin ein ungeheures Problem, ja für den ersten Anblick ein unlösbarer Konflikt; daß aber geistige Kraft das Unmögliche möglich machen kann, das erweist die Kunst selbst in der Gesamtheit ihrer Entwickelung.

Dies alles anerkennen heißt auch von der geistigen Kraft, welche die Kunst sowohl im innern Schauen als bei der Darstellung verlangt, erheblich höher denken, als der Naturalismus. Vor allem wird die dort übliche Verunglimpfung der Phantasie aufhören. Denn wie könnten wir von der Zerstreutheit und Sinnlosigkeit der Erscheinung zu dem unsichtbaren Ganzen eines lebendigen Charakters vordringen ohne eine Phantasie, die uns zunächst befreite von der dumpfen Schwere des rohsinnlichen Eindrucks, dann aber auf dem neuen Boden eine Zusammenfügung und Gestaltung der Elemente vollzöge? Ist doch auch in der Wissenschaft, auch in der Naturwissenschaft, keine große Entdeckung gemacht, keine innere Erweiterung des Weltbildes bewirkt ohne die Hülfe der Phantasie; mit der bloßen Beobachtung wären wir für immer in den vorgefundenen Kreis der unmittelbaren Anschauung gebannt geblieben. Müssen hier die schaffenden Geister eine auszeichnende Energie des Lebensprozesses entwickeln, so wird es auch nur einer solchen gelingen, der Dar-

stellung die Anschaulichkeit und Eindringlichkeit zu geben, um die besondere Erscheinung das innere Leben eines Ganzen spiegeln zu lassen.[1] Bei dem allen bliebe die Wahrheit die Hauptsache und die Schönheit ein bloßes Mittel, aber wie weit wäre eine Wahrheit dieser Art entfernt von der des Naturalismus!

Wie in der Prinzipienfrage, so werden wir auch bei der Frage des Verhältnisses der Kunst zur Umgebung und zur Zeit im Allgemeinen der Forderung ein Recht des Naturalismus anerkennen, in der Ausführung aber um so weiter von ihm abweichen müssen. Es hat guten Grund, wenn er verlangt, daß wir die Vorwürfe nicht in weiter Ferne suchen und uns nicht aus vergangenen Jahrhunderten eine konventionelle Art der Behandlung aufdrängen lassen. Kräftig wirken kann auf den Menschen nur, was aus seinem eigenen Leben, Kämpfen und Erfahren erwachsen ist, und was in seiner Sprache zu ihm spricht. So thaten es in der Malerei die großen Niederländer, so war auch den großen Italienern der Renaissance die Welt, die sie darstellten, eine Wirklichkeit, in der sie lebten, und erst die Nachfolger machten daraus jenes glatte Wesen, das uns abstößt; auch einem Poussin und Claude Lorrain ein Ausspinnen bloßer Einbildungen vorwerfen kann nur, wer die südliche, speziell die römische Landschaft nicht kennt. So müßte auch heute die Kunst ihren Hauptvorwurf in dem suchen, was uns selbst in unserer Zeit bewegt. Aber nun verflacht der Naturalismus diesen Gedanken in unerträglicher Weise dadurch, daß er für die Zeit die Zeiterscheinung, die Bewegungen und Stimmungen der Oberfläche einsetzt, eine Tiefe der Gegenwart aber weder kennt, noch anerkennt. Ein Schaffen aus solcher Wendung aber kann uns wenig helfen. Es bindet uns mit der Eindringlichkeit seiner Darstellung noch fester an die Zeiterscheinung, die so schon schwer genug auf uns lastet, statt die Zeit auf den Boden geistiger That zu versetzen, hier eine ursprünglichere Wirklichkeit mit Sinn

[1] S. über diese Probleme die bedeutende Untersuchung Dilthey's „Das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik" (in den Philos. Aufsätzen, E. Zeller gewidmet).

und Charakter zu erschließen und uns mit der Teilnahme an ihrem Strom fortlaufenden Schaffens eine Freiheit gegen jene Erscheinung, ja gegen alle bloße Zeit zu geben. Denn daß alles, was uns die Zeit gehaltvoller und wesenhafter macht, zugleich eine Befreiung von der Zeit vollzieht, darauf müssen wir auch hier bestehen. Wie sehr es aber heute der Kunst an geistiger Freiheit fehlt, das zeigt deutlich ihr fast gänzlicher Mangel an Humor.

Die ungeheure geistige Spannung unserer Zeit enthält die bedeutendsten Anregungen und Aufgaben auch für die Kunst. Es wäre ein Segen für unser ganzes Dasein, hätten wir eine Kunst, die uns den Kern der Probleme anschaulich vergegenwärtigte und zugleich über das bloß Problematische an ihnen hinaushöbe in eine Region der Überwindung und Versöhnung, die uns gegen alle Zerstreutheit des Erscheinungslebens ein inneres Gegengewicht gäbe und gegen die Sinnlosigkeit des nächsten Daseins einen Sinn und Charakter der Wirklichkeit gegenwärtig hielte, die mit der Wendung unseres Lebens zur Freiheit dem geistigen Schaffen frischen Mut und freudiges Vertrauen gäbe. Wie aber kann der Naturalismus solche Aufgaben fördern, wenn er den Geist an die Erscheinung wegwirft?

Freiheit des Willens.

Von der Frage der Willensfreiheit denken wir zu hoch, um sie so gelegentlich anzugreifen. Aber nicht unwidersprochen können wir den Dogmatismus lassen, dem sich hier die Zeitmeinung ergeben hat. Das Problem, das alle großen Denker beschäftigte und bei den meisten geistigen Wendepunkten im Vordergrunde stand, scheint nunmehr endgültig gelöst und zwar im Sinne des Determinismus; so ausgemacht gilt sein Sieg, daß der Schein an ihm irgend zu zweifeln von klugen Männern wie eine schwere Kränkung zurückgewiesen wird; ein strenges Bekenntnis zu ihm dünkt selbstverständlich für die Kinder der „Jetztzeit". Nun kann schon eine einfache Erwägung ein wenig bedenklich machen. Der größte Denker des Altertums und der größte der Neuzeit haben irgendwelche Rettung der Willensfreiheit für ebenso notwendig wie möglich erklärt; hat das 19. Jahrhundert eine so gewaltige geistige Höhe erklommen, hat es so eindringende Blicke in die Tiefen des Lebens gethan, um auf Plato und Kant als auf überwundene Größen, ja arme Stümper herabsehen zu dürfen? Mir scheint der geistige Ertrag des Jahrhunderts nicht so überwältigend, und ich zweifle, ob selbst die Zeitschwärmer ihn so hoch anschlagen. So liegt die Frage nahe, ob nicht vielleicht die Zeit nur deshalb den Determinismus für selbstverständlich hält, weil sie anderes annimmt, das nicht selbstverständlich ist, aus dem er aber mit einleuchtender Notwendigkeit folgt. Wenn plötzlich ohne große Wendungen und Umwälzungen der Lage etwas als ausgemacht gilt, worüber sonst die Besten stritten, so erscheint der Verdacht begründet, daß es mit jener Sicherheit in Wahrheit gar nicht so sicher steht.

Aber es ist vielleicht in unserem Jahrhundert in Wahrheit der Anblick der Sache wesentlich verschoben. Ohne Zweifel hat der Gedanke eines kausalen Zusammenhanges aller Dinge gewaltig an Strenge und Eindringlichkeit gewonnen. Den Menschen speziell zeigt die nähere Einsicht in die Vererbung auch der seelischen Eigenschaften und in die überwältigende Macht der gesellschaftlichen Umgebung in einer, wie es scheint, unbedingten Abhängigkeit; da ferner eine schärfere psychologische Analyse dieses Ergebnis auch von innen her unterstützt, so scheint das Netz, das uns umfängt, ohne alle Lücken. In Wahrheit hat der vage Indeterminismus, die Lehre von dem grundlosen Belieben im Thun und Lassen, allen Boden verloren, den er freilich stets mehr außer als in der Wissenschaft hatte. Aber in jenen Thatsachen ist eigentlich neu nicht der Grundgedanke, sondern nur die schärfere Formulierung. Man muß z. B. Plato sehr wenig kennen, um ihm eine Unterschätzung des Einflusses der Vererbung und der sozialen Umgegebung vorwerfen zu können. Freilich entbehrte der arme Plato einer genauen Statistik der menschlichen Handlungen, er konnte nicht in Zahlen angeben, wie groß der Hang zum Verbrechen, zum Selbstmorde u. s. w. beim Durchschnittsmenschen eines besonderen Volkes und einer besonderen Zeit sei. Aber bekanntlich besteht bei den Statistikern selbst über die letzte Deutung jener Zahlen viel Streit; es kann also wohl nicht von hier aus ein abschließendes Endergebnis als ausgemacht verkündet werden. So bleibt noch unklar, worauf sich eigentlich jene große Zuversicht stützt.

In Wahrheit steckt heute in jener Leugnung aller und jeder Willensfreiheit ein volles Bekenntnis zum Realismus und zum Naturalismus. Die Welt der Erscheinungen mit ihrem Gegebensein und ihrer Kausalverkettung gilt nicht als eine besondere Art, in der die Wirklichkeit für uns vorhanden ist, sondern als die einzige und ausschließliche Wirklichkeit, wenigstens für den Menschen. Gibt es aber nur eine Wirklichkeit der Natur und ist der Mensch ein bloßes Naturwesen, so ist allerdings für Willensfreiheit in irgendwelchem Sinne kein Platz mehr; darüber brauchen sich alle, die aus gegebenen Prämissen einen Schluß zu ziehen vermögen, nicht erst von den Deterministen belehren zu

lassen; die Behauptung der Willensfreiheit wird, in dieses Weltbild hineingestellt, völlig unsinnig.

Gibt es also hier überhaupt ein echtes Problem, so kann es kein anderes sein, als ob jener Zusammenhang der Erscheinungswelt — vielleicht hieße es besser Welt der Beziehungen — in Wahrheit als unser einziger Daseinskreis anzuerkennen ist. In Wahrheit ist es dies, was von der anderen Seite bestritten wird. Man verficht hier einen anderen Begriff der Wirklichkeit. Mit der Wendung zur Geistigkeit scheint ein ursprünglicheres und selbstthätigeres Geschehen durchzubrechen und sich dabei das Sein auf ein fortlaufendes Thun zu begründen. Die Welt des Geistes erscheint hier als eine selbständige und wesenhaftere Wirklichkeit. Von dieser neuen Welt aber besteht die Meinung, daß sie auch im Menschen sich entfalte, dabei freilich mit der ihn als Naturwesen zunächst umfangenden Welt der Beziehungen hart zusammenstoße. So entstehe ein Kampf, und dieser Kampf gehe nicht bloß am Menschen als einem Substrat vor, sondern dieser trete als ein Ganzes in Aktion und seine Entscheidung sei nicht gleichgültig für den Ausgang der Sache. Denn die Vernunft sei dem Menschen nicht in fertigem Maß zugeteilt, sondern könne durch seine eigne Thätigkeit wachsen. Freilich müßte dann ein inneres Ganze des Menschen jenseits der einzelnen Elemente von Trieben und Vorstellungen, wenn auch nicht vorhanden, so doch erreichbar sein. Aber es hat viele gegeben, und gibt es selbst heute, die durch die Forderung der Exaktheit noch immer nicht eingeschüchtert genug sind, um den Menschen in eine bloße Summe einzelner Elemente zu verwandeln, welche von draußen als etwas Ganzes aussehen möchte, in Wahrheit aber einen bloßen Haufen bildete. Es sind einmal nicht alle so selbstlos, so leicht auf ein eigenes Wesen zu verzichten. Bei Annahme jenes Kampfes aber würde nichts von dem, was dem bloßen Mechanismus angehört, einfach verschwinden; die Vererbung, wie die Umgebung behielten ihre Macht, unsere Vergangenheit könnte nun und nimmer einfach weggewischt werden. Aber die Meinung wäre allerdings, daß in dem Vernunftwesen auch etwas Zeitloses und Ursprüngliches hervorbräche, sowie daß freilich nichts ohne zureichenden Grund ge-

schehe, daß es aber nicht so ausgemacht sei, ob der Grund stets im voraus gegeben sein müsse und nicht auch ursprünglich entstehen könne. So würde unser Leben, innerlich angesehen, ein steter Kampf zwischen der Freiheit und dem Schicksal, das hier auch unsere eigene Natur umfaßt, und gerade dadurch würde es eine gewaltige Spannung erhalten, dadurch auch in sich eine Erfahrung und eine Geschichte ausbilden. Ferner würde, was zunächst vom Individuum gilt, sich auch auf die Völker und die Menschheit ausdehnen und auch hier allererst eine Geschichte, die diesen Namen verdient, möglich machen.

Doch dies alles sagen wir hier nicht dogmatisch; es würde viel sorgfältigerer Erläuterung und weit stärkerer Begründung bedürfen, um in die wissenschaftliche Erörterung nur mit eintreten zu können. Nur daran zu erinnern liegt uns hier, daß nicht notwendig Phantast und Utopist sein muß, der sich nicht so einfach in den Determinismus ergibt. Freilich wäre man bei solcher intellektuellen Verdammnis ja in allerbester Gesellschaft, zusammen mit Plato und Kant wäre sie schon zu ertragen.

Ferner darf ein zweiter Punkt nicht unberührt bleiben. Wer die Willensfreiheit in jedem Sinne aufheben will, der sei sich auch bewußt, was alles damit wegfällt, und wolle nicht in der Entwickelung wieder einführen, was er in der Grundlage aufgegeben hat. Mit der Willensfreiheit fällt die Verantwortlichkeit, fallen Größen wie Persönlichkeit und Charakter, fallen alle geistigen Werte, nicht nur die moralischen, sondern auch die intellektuellen. Denn schließlich kommt auch die Wahrheit auf ein Wollen und eine Entscheidung zurück[1]; wer die That aus der Welt schafft, nimmt dieser alle Vernunft. Wie wir alsdann bloße Stücke eines sinnlosen Naturprozesses werden, so kann sich auch eine innere Einheit unseres Wesens nicht mehr erhalten, aus einem Wir müßten wir ein bloßes Es werden. — Nun wollen wir uns nicht auf den, auch von uns als unwürdig erachteten Weg begeben, eine Lehre wegen ihrer „bedenklichen“ praktischen Folgen

[1] Hierzu seien die tiefgehenden Untersuchungen in Sigwart's Logik Bd. II verglichen, s. z. B. S. 25, 569, 603.

abzulehnen und herabzusetzen; was eine grundlegende Wahrheit für unser ganzes Dasein bedeuten will, das sollte sich auch direkt entwickeln lassen, wenn es auch als das Axiom der Axiome nicht eigentlich beweisbar sein kann. Aber hier ist nichts weiter bezweckt, als an die ungeheure Tragweite des Ja und Nein zu erinnern, sowie daran, daß es zwischen Freiheit und Unfreiheit kein Mittelding gibt.

Die Zeit anlangend aber richtet sich unser Angriff nicht gegen hochachtbare Forscher, welche aus ernster Überzeugung und mit wohlerwogenen Gründen für den Determinismus eintreten, sondern gegen den Modeton in der Litteratur, der so leichtmütig und keck den Determinismus als eine sichere „Errungenschaft" der neueren Wissenschaft ausruft und jeden in Acht und Bann thut, der irgend daran zweifelt. Ja, man kann sich bisweilen des Eindruckes nicht erwehren, als seien weniger sachliche Einsichten dabei maßgebend, als die Begeisterung für das Seichte, die in gewissen Kreisen unserer Zeit stärker ist als alle andere Begeisterung, als die Freude an einer These, die recht negativ, recht ketzerisch dünkt, und über die, wie man sich einbildet, sich die Theologen und auch die idealistischen Philosophen ärgern werden. Das wäre eine recht kindliche Art, die größten Angelegenheiten der Menschheit und auch der eigenen geistigen Existenz zu behandeln; man müßte sie wohl eher kindisch nennen. Aber ob kindlich oder kindisch, mit solchem Treiben hat die Wissenschaft nichts mehr zu thun.

Persönlichkeit und Charakter.

Wie die Begriffe Persönlichkeit und Charakter sich schließlich gestaltet haben, stehen sie in engster Beziehung; hier wie da wirft unser Sprachgebrauch höhere und niedere Fassungen durcheinander; hier wie da eine lange, inhaltreiche Geschichte. Ohne diese in ihren Hauptzügen gegenwärtig zu halten, läßt sich die gegenwärtige Verwickelung der Begriffe kaum entwirren.

Den Ausdruck Person, einen der wenigen Termini, der direkt von den Römern ausgeht, von seinem Ursprung an in seine schon im Altertum reiche Verzweigung zu verfolgen, seine Bedeutung im Recht und in der Theologie sowie auch im allgemeinen Leben darzulegen, das kann nicht unsere Sache sein.[1] Wir halten uns an die Philosophie und streben auch bei ihr möglichst rasch zur Gegenwart.

Der neueren Philosophie ist der Ausdruck zugegangen von der Scholastik; für diese aber war maßgebend die auf Boethius zurückgeführte Definition, Person sei ein vernünftiges Einzelwesen (*substantia rationalis*). Aus der Anwendung dieser Definition auf die Trinitätslehre entstanden ernste Schwierigkeiten (Roscellin), aber sie verhinderten nicht, jene Fassung auch auf der Höhe der Scholastik festzuhalten. Daß sich bedeutende Probleme philosophischer Art daran knüpfen, sehen wir nicht.[2]

---

[1] Hinsichtlich des Technischen des Ausdruckes s. die Real-Encyclopädie von Pauly. Über seine Anfänge und seine Schicksale bis ins Mittelalter schrieb einen anregenden Aufsatz Max Müller in *Good Words*, June 1866.

[2] S. namentlich Thomas Aquinas' Untersuchung über die Dreieinigkeit im ersten Buch seiner *summa theol.* Hier erhält jene Definition die Gestalt:

Erst in der Neuzeit kommt die Sache in regeren Fluß. Je stärker hier der Zug dahin ging, einen allgemeinen Zusammenhang der Dinge herzustellen und auch den Menschen dem großen Ganzen einzufügen, desto mehr mußte es die Verfechter einer auszeichnenden Stellung des Menschen zu einer genaueren Bestimmung seiner Besonderheit drängen. Wenn dabei das scholastische „Person" und „Persönlichkeit" festgehalten wurde,[1] so suchte man das darin enthaltene Merkmal der Intelligenz gegen die vage Fassung des Mittelalters fortzubilden namentlich durch eine schärfere psychologische Analyse. Hier steht Leibniz voran, wenn er das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein, das heißt das Bewußtsein der Identität in den verschiedenen Momenten des eignen Daseins, setzt und im Anschluß daran die Unsterblichkeit des Menschen von der bloßen Unzerstörbarkeit der niederen Seelen scheidet.[2] Ihm folgt darin

---

persona est rationalis naturae individua substantia. Indem Thomas dies weiter entwickelt, legt er darauf Wert, daß Personen *non solum aguntur, sed per se agunt.* Er verteidigt die Anwendung des Ausdruckes auf Gott, obwohl sie sich nicht in der Bibel finde. Übrigens hat Thomas mit anderen Scholastikern auch *personalitas,* dem schon Eckhart in *personlicheit* ein deutsches Gewand gab. In der späteren Scholastik war die gebräuchlichste Definition von Person *suppositum intelligens, suppositum* aber bedeutete dabei eine *substantia singularis viva.* Clauberg (Wke 1691, S. 321) übersetzt *persona* mit „ein selbständig verständig Ding".

[1] Wie eng in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der Zusammenhang mit der Scholastik noch war, und wie sehr der Ausdruck als bloßer Schulterminus galt, zeigt das vielgelesene und einflußreiche philosophische Lexikon von Walch. Es heißt dort (und zwar auch noch in der vierten von Hennings besorgten Ausgabe aus dem Jahre 1775) unter Person: „Person heißet in der Metaphysik eine besondere, vollkommene und vernünftige Substanz, welche ihr Wesen und ihre Subsistenz vor sich hat. Das Abstraktum davon, oder die Subsistenz eines solchen Wesens ist Personalitas genannt worden."

[2] *Théodicée* I. §. 89: *l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personalité subsiste: c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la Conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de châtiment et de récompense.*

Wolff[1] und, man kann wohl sagen, die gesamte Aufklärungsphilosophie. Jene Fassung erstreckt sich von dort auch in unser Jahrhundert.[2]

Aber wenn die Aufklärung den Begriff von der Metaphysik in die Psychologie hinübernahm, es blieb die maßgebende Stellung der Intelligenz, ja sie ward im 18. Jahrhundert noch bewußter und ausgesprochener. War es doch durchaus die intellektuelle Funktion, der höhere Grad der Konzentration des Vorstellens, worauf hier der Vorzug des Menschen begründet wurde. Aber dagegen vollzog sich nun die Wendung zu einer neuen Phase: der metaphysischen und der psychologischen Epoche des Begriffes folgt eine ethische. Diese Wendung war mannigfach vorbereitet, entschieden wird sie bei Kant durch die Verlegung des Schwerpunktes von der theoretischen Vernunft in die praktische. „Persönlichkeit" ist einer der Hauptpunkte, an denen jene zu greifbarem Ausdruck kommt. Mit aller Energie hebt Kant die Persönlichkeit über die bloße Intelligenz hinaus und erblickt in ihr die Erweisung einer neuen, höheren, in Freiheit gegründeten Ordnung. Das Persönlichsein ist ihm nicht eine Thatsache der empirischen Psychologie, sondern das Hauptpostulat der praktischen Vernunft. Näher bedeutet ihm Persönlichkeit „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", das „was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke, unter sich hat" (V, 91 Hart.). Als Personen sind Vernunftwesen Zwecke an sich selbst, nie dürfen solche bloß als Mittel gebraucht werden. Ja, es wird in uns geradezu neben der Tierheit und Menschheit noch die Per-

[1] So sagt Wolff (*Psych. ration.* §. 741): *Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens quod ante in hoc vel isto fuit statu.*

[2] S. z. B. Herbart III, 60: „Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfaltigen Zuständen als Eins und Dasselbe betrachtet."

sönlichkeit unterschieden; der Mensch ist zunächst ein lebendes, dann ein lebendes und zugleich vernünftiges, als Persönlichkeit endlich ein vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen (VI, 120).

Mit der Verjüngung und Kräftigung der Moral in Kant wirkt auch die neue Fassung von Persönlichkeit weit über das System hinaus in das allgemeine Leben; wo immer unser Jahrhundert den Begriff in hohen Ehren hält und in ihm eine große Aufgabe findet, da ist ein Zusammenhang mit Kant unverkennbar. Zum mindesten steht von ihm her fest, daß das allen einzelnen Handlungen überlegene Subjekt, welches wir Persönlichkeit nennen, auch mit praktischer Thätigkeit auszustatten ist, daß nicht mehr bloß das Selbstbewußtsein, sondern auch die Selbstbestimmung zu seinem Wesen gehört.

Von diesem Begriff aus läßt sich ein Blick auf die Geschichte zurückwerfen und fragen, wie sich, ganz abgesehen von dem Wort Persönlichkeit, frühere Zeiten zu ihm verhalten, und ob sie überhaupt zu dem Gedanken eines selbstbewußten und selbstthätigen Subjektes fortschritten. Besonders interessante Probleme stellt hier die griechische Entwickelung. Wie die griechische Philosophie nie einen besonderen Ausdruck für Persönlichkeit gebildet hat, so hat auch der Begriff nie die Präzision der Neuzeit erlangt. Zeller's großes Werk ist mit Recht stets darauf bedacht, den historischen Befund der älteren Systeme gegen eine unzeitige Hineintragung des Persönlichkeitsbegriffs oder ein Messen nach ihm zu verteidigen. Im besonderen hat die Frage der Persönlichkeit des höchsten Wesens, jenen Systemen aufgedrängt, viel Verwirrung hervorgerufen.[1] Beim Menschen aber wurde die Entwickelung eines selbständigen Begriffes der Persönlichkeit

[1] Zeller sagt bei der Darstellung Heraklit's (Philos. d. Griechen I 2, 5. Aufl. S. 671) darüber: „Auch in der Folge ist ja aber die Frage über die Persönlichkeit des Urwesens in der alten Philosophie, welche nicht einmal ein Wort für „Persönlichkeit" hat, in dieser Fassung überhaupt nicht, in anderer erst durch Karneades und Plotin zur Sprache gebracht worden, und es wird deshalb nicht selten solchen Wesen, die wir uns unmöglich als Persönlichkeit vorstellen könnten, Denken, Wissen, Vernunft u. s. f. beigelegt."

gehemmt durch den vorwaltenden Intellektualismus mit seiner Erhebung des Denkens zum Kern und wahren Selbst des Menschen. Um so bemerkenswerter ist es, wie sich bei den großen Durchforschern des Menschenwesens doch ein Begriff der Persönlichkeit, wenn auch verhüllt und versteckt, aufarbeitet und der Intuition der Denker erheblich mehr wird, als ihre Begriffe konsequenterweise gestatten. So bei Plato, so mehr noch bei Aristoteles. Um das darzulegen, müßten wir aber zu weit in das innere Gewebe der Systeme eingehen. Das spätere Altertum kann den Menschen nicht so entschieden auf sein eigenes Innere stellen, ohne ihn mehr zu einer selbständigen Einheit zusammenzuschließen, aber eine angemessene begriffliche Formulierung wird auch hier nicht erreicht. Auch ist charakteristisch, wie das, was unserm Begriff von Persönlichkeit am nächsten kommt, von bedeutenden Denkern dem göttlichen Wesen nachdrücklich abgesprochen wird.[1]

Auf christlichem Boden bestand von alters her ein weiter Abstand zwischen einer persönlichen Gottesidee des religiösen Lebens und einer unpersönlichen der Spekulation und zum guten Teil auch des Dogmas mit seiner Trinitätslehre; beides in einen leidlichen Einklang zu bringen, war seit Augustin ein Hauptanliegen der spekulativen Theologie. Aber diese Erörterungen bewegen sich nicht um einen philosophischen Begriff der Persönlichkeit; man erörterte und stritt nicht über die Persönlichkeit Gottes,

---

[1] Zuerst that das, soweit bekannt, der Akademiker Karneades (213/4 bis 129 v. Chr.), später mit größter Kraft und Schärfe Plotin. S. darüber neben Zeller's großem Werk seinen Grundriß d. G. d. griech. Philos. Karneades suchte zu zeigen (s. Grundr. 237): „daß man sich die Gottheit nicht als ein lebendes vernünftiges Wesen (ζῷον λογικόν) denken könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten.“ In mächtigem und tiefem Gedankengange kämpft Plotin dagegen, dem schlechthin Unendlichen und aller Besonderheit überlegenen Urwesen, wie er es faßt, Denken oder Wollen und weiter auch Selbstbewußtsein beizulegen (a. a. O. S. 286 ff.). Plotin's Gründe sind für die spekulativen Angriffe auf die Persönlichkeit Gottes dauernd maßgebend geblieben, auch Spinoza hat ihnen kaum etwas neues hinzugefügt.

sondern über das Verhältnis der drei Personen im göttlichen Wesen.

Wir sehen nicht, daß das in der Neuzeit zunächst anders wird. Die Unendlichkeit, Vollkommenheit, Geistigkeit Gottes beschäftigt das Denken (auch die älteren protestantischen Dogmatiker nennen ihn *essentia spiritualis*), nicht aber die Persönlichkeit.[1] Erst der Rückschlag gegen den Spinozismus hat diesen Begriff in den Vordergrund getrieben, als ein Mittel, die Weltüberlegenheit und Selbständigkeit des göttlichen Wesens zum Ausdruck zu bringen. So beteuert z. B. Jacobi in dem bekannten Gespräch mit Lessing seinen Glauben an eine „verständige persönliche Ursache der Welt" und vermißt an der Substanz Spinoza's „eine eigene, besondere, individuelle Wirklichkeit," „Persönlichkeit und Leben."[2] Indessen blieb zunächst die der Persönlichkeit feindliche Strömung in siegreichem Vordringen; in dieser Richtung wirkten der Intellektualismus wie die Romantik bei allem sonstigen Gegensatz einträchtig zusammen. Jenem mit seiner Verwandlung der Wirklichkeit in einen weltumspannenden Denkprozeß widerstrebte die Ablösung eines Subjektes von diesem Prozeß als eine Gefährdung seiner Selbständigkeit; die Romantiker hingegen wollen in ihrer intellektuellen Anschauung den Gegensatz von Geist und Natur, von Idealem und Realem hinter sich lassen und in das Absolute keine Eigenschaft aufnehmen, die wie der Begriff der Persönlichkeit nur der einen Seite angehört; können sie sich aber einer näheren Bestimmung nicht entziehen, so neigen sie dahin, für die Begriffe vom All die der Natur einzusetzen und das Unpersönliche dem Persönlichen vorzuziehen.[3] Hierher gehört es, wenn Schleiermacher für die Philosophie so entschieden einen Begriff

---

[1] Wiederum sei hier Walch als Zeuge angeführt, der unter Person wohl von Personen der Dreieinigkeit, nicht aber von einer Persönlichkeit Gottes spricht, der ferner in einer längeren Erörterung des Wesens Gottes „Persönlichkeit" mit keinem Worte berührt.

[2] Jacobi Über die Lehre des Spinoza (1785) S. 17 und 21; ferner S. 34, 36, 37 („eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer").

[3] Näheres darüber s. bei Lipsius „Studien über Schleiermacher's Dialektik" in Zeitsch. f. wissensch. Theol. XII, S. 51 ff.

der Persönlichkeit Gottes ablehnt. Mit neuen Bewegungen gelangte dann aber der Begriff und Ausdruck der Persönlichkeit wieder zu Ehren; so übernehmen ihn, zugleich auf präzisere und einwandfreiere Fassungen bedacht, der spätere Schelling, so der spekulative Theismus, so auch — in freierer und fruchtbarerer Art — bedeutende religionsphilosophische Bewegungen der Gegenwart.

Wer heute den Begriff der Persönlichkeit festhält und ihn mit dem Kern seiner Überzeugung verbindet, wird sich die großen Schwierigkeiten der Sache nicht verhehlen dürfen. Schon der Ausdruck erregt Bedenken. Nicht nur klingen die verschiedenen Phasen der philosophischen Bewegung in ihm nach, „persönlich" hat daneben im allgemeinen Sprachgebrauch auch niedere Bedeutungen bis zum tadelnden Sinne des nur die einzelne Person mit ihren selbstischen Interessen Betreffenden. Das alles umflutet uns und kann den Gedanken leicht mit fortreißen. Ob solche Nachteile der Vorteil aufwiegt, ein gebräuchliches Wort zu besitzen, das den Forderungen des Begriffes wenigstens einigermaßen entgegenkommt, das wird weniger ein reflektierendes Überlegen als die Kraft der Gedankenmassen entscheiden, in deren Dienst der Ausdruck gezogen wird.

Was aber den Begriff anbelangt, so sind aus seiner Geschichte vornehmlich zwei Punkte dem Bewußtsein gegenwärtig: der Gedanke eines substantiellen und bei sich selbst befindlichen Seins gegenüber aller mannigfachen und durch das Äußere wenn nicht beherrschten, so doch mitbedingten Bethätigung, und die Bezeichnung der moralischen, in freier That wurzelnden Lebensentfaltung als des Kernes des Menschenwesens. Ob der Begriff mit diesen Eigenschaften in Wahrheit zum Eckstein einer Lebensführung und Weltanschauung taugt, das gehört nicht hierher; wohl aber sind die Forderungen in kurzem darzulegen, denen seine Fassung entsprechen muß, soll er so viel zu leisten auch nur versuchen.

Zunächst muß bei solcher Schätzung die Persönlichkeit oder besser das Persönlichsein mehr bedeuten als einen bloßen Naturbegriff, es muß sich hier eine nur in freier That erreichbare und

fortwährend auf ihr ruhende Wirklichkeit deutlich scheiden von allem, was an natürlichem Dasein und natürlicher Kraft vorliegt. Würde die Entwickelung der Persönlichkeit nicht mehr besagen als die Behauptung der gegebenen Individualität, als eine möglichst energische Durchsetzung des natürlichen Selbst, so sieht man nicht, wie das so schätzbar sein könnte, um den Wert aller Werte zu bilden. Jede Vermengung hier enthält die Gefahr einer Glorifizierung bloßer Kraft und Stärke. So sei stets gegenwärtig, daß es sich beim Persönlichsein nicht darum handelt, etwas vorhandenes nur in Bewegung zu setzen, sondern einen höheren Lebensstand erst zu erkämpfen, daß jenes nicht den Ausgangspunkt, sondern das Ziel der Arbeit bildet.

Das Persönlichsein muß ferner mehr sein als empfindende und genießende Subjektivität, will es eine zentrale Stellung einnehmen; denn sonst stünde die Lebenseinheit neben und außer den Dingen und würde sich immer enger gegen sie abschließen, je mehr sie sich in ihr eigenes Befinden einspinnt. Vielmehr müßte eine Einheit, welche uns in die Tiefen der Wirklichkeit führen soll, die Dinge selbst umfassen, sie durchdringen, sie erhöhen, mit dem allen aber sie ihrer eigenen Wahrheit zuführen. Das also ist die Frage, ob in der Wendung sich ein lebendiges Ganze umwandelnder Kraft erschließt, und ob mit ihm auch ein neuer Inhalt des Daseins, ja eine neue Wirklichkeit samt eigentümlichen Größen und Werten für uns durchbricht. Damit aber ist auch gesagt, daß der Einzelne nie von sich aus, sondern nur als Glied einer neuen Welt und im Zusammenhange mit Weltthaten jene Wendung vollziehen und jene Höhe erreichen kann. Ohne eine Welt der Freiheit auch keine Freiheit für den Einzelnen. So wird die Unterordnung unter dieses Ganze, das Weit- und Freiwerden in ihm, zur grundlegenden und fortdauernden Voraussetzung des eigenen Schaffens, ja alles eigenen Wertes. Glaubt hingegen der Einzelne für sich abschließen und alle Unendlichkeit des Seins auf seine Persönlichkeit als etwas geschlossenes zurückbeziehen zu können, so entsteht die Gefahr eines feineren Egoismus; die Sache kann ausschlagen in eine Überspannung des Selbstgefühls, in ein bloßes Genießen und Fürsichzurechtlegen aller Dinge, in der Religion speziell in die

schon von Eckhart hart bekämpfte Meinung: „als habe Gott alles andere vergessen bis auf dich allein."

Das Persönlichsein muß weiter zum Ganzen der Wirklichkeit sich gleichmäßig verhalten und nicht bei großen Gegensätzen, die innerhalb jener entstehen, eine bloße Partei bilden. Wir denken dabei vornehmlich an einen großen Gegensatz, der sich ebenso durch die weltgeschichtliche Bewegung zieht als das Innere des Einzelnen angeht, den Gegensatz einer intellektuellen und einer affektiven Lebensführung, wie es in aller Kürze heißen mag. Hier die Denkarbeit als die Grundkraft des Geistes, ein Streben zum All mit seiner Weite und Wahrheit, eine Unterwerfung unter die Kraft und das Gesetz der Sache, zugleich ein möglichstes Unterdrücken alles eigentümlich Menschlichen, ein Kampf gegen alles Affektleben als etwas enges und kleines. Auf der anderen Seite hingegen die mächtige Entwickelung einer seelischen Innerlichkeit, die Vertiefung in einen eigentümlich menschlichen Daseinskreis, ein mächtiges Hervorbrechen von Gefühl und Affekt, zugleich ein Zurückschieben der Denkarbeit und des Weltlebens als eines Kalten und Fremden. Das Persönlichsein mag an dieser Seite engere Anknüpfung finden, es darf sich nicht einfach mit ihr identifizieren, nicht jenes andere als etwas ihm gleichgültiges ablehnen. Nicht nur würde alsdann das Leben zu eng, ohne jene Weltarbeit mit ihren Erfahrungen und ihren Umwandelungen könnte das Persönlichsein selbst schwerlich die bloße Subjektivität sowie den bloßen Naturcharakter rein überwinden; ein Ergreifen und Zusammenfassen des ganzen Umfanges des Daseins ist unerläßlich für jene Wendung zur Freiheit, an der alles lag. Es muß sich also die Konzentration auf die ganze Geisteswelt erstrecken, sie muß ebenso die intellektuelle Seite einschließen, wie der affektiven nach ihrem nächsten Befunde große Aufgaben stellen; persönliche oder unpersönliche, das heißt nicht affektive oder intellektuelle, sondern vertiefte oder flachere, freie oder gebundene, einheitliche oder zerstreute Lebensführung.

Wachsen aber die Ansprüche des Personalprinzipes der Art, so muß seine Entwickelung als eine unermeßliche Aufgabe erscheinen, die nur durch den gesamten geschichtlichen Prozeß

ihrer Verwirklichung näher kommen kann. Dabei liegen aber die Schwierigkeiten nicht bloß draußen, es gilt nicht bloß feindliches auszuscheiden, vielmehr fragt sich, ob nicht auch im eigenen Innern des Geisteslebens eine Scheidung und Abstufung zu vollziehen ist zwischen einem weiteren und einem engeren Kreise, zwischen einer universalen und einer konzentrierten Lebensführung, und ob nicht eine Fortbewegung zur einen wie ein Zurückgreifen auf die andere, ob nicht eine fortwährende Beziehung der beiden Stufen auf einander für unser menschliches Dasein notwendig wird. Sollte dabei aber der Begriff und Ausdruck des Persönlichseins der konzentrierten Lebensführung im Gegensatz zur universalen vorbehalten bleiben, so würde es selbst in solcher Einschränkung stets auf das Ganze bezogen bleiben und aus seiner Kraft leben, nicht aber in der Absonderung ein Ganzes sein dürfen. — Doch wir geraten aus der Kritik der Begriffe zu sehr in die verwickelten Probleme der Sache; ich glaubte aber an einer Sache nicht ganz vorbeigehen zu sollen, die mir in anderen Werken im Vordergrund stand.

Die Fragen, die sich an den Begriff der Persönlichkeit heute im praktischen Leben knüpfen, werden besser zusammen mit denen des Charakters behandelt; wenden wir uns also zunächst zu diesem Begriff.

Auch beim Terminus Charakter müssen wir uns auf das Philosophische beschränken, wollen wir uns nicht ins Endlose verlaufen. Ursprünglich sowohl das Werkzeug zum Zeichnen und Prägen als das Gepräge selbst, das Merkzeichen u. s. w. bedeutend, hat es schon im Altertum den naheliegenden Übergang auf das geistige Gebiet gefunden. Und zwar sowohl in ethischer als in ästhetisch-litterarischer Richtung. Allerdings sind die „ethischen Charaktere", welche uns unter den Namen Theophrasts, des Schülers und Nachfolgers des Aristoteles, überliefert sind, aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine spätere Zusammenstellung aus größeren Werken des Mannes, aber die Neigung, die verschiedenen Typen menschlicher Art und Handlung genau zu beobachten und in scharfumrissenen Zeichnungen darzustellen, geht zurück auf Aristoteles, den großen Kenner und Freund alles Wirklichen.

Nach derselben Richtung wirkten die neuere Komödie und die Rhetoren;[1] so war das spätere Altertum voll Beobachtung und Schilderung des empirischen Menschen in seiner bunten Mannigfaltigkeit. „Charakter" aber dient weiter auch zur Bezeichnung der Eigentümlichkeit schriftstellerischer und künstlerischer Darstellung, des individuellen Gepräges u. s. w. Im kirchlichen Sprachgebrauch wurde es seit Augustin der technische Ausdruck für ein der Seele durch gewisse Sakramente — als solche zählt das Mittelalter Taufe, Firmung, Priesterweihe — unverlierbar eingeprägtes geistiges Zeichen (später *character sacramentalis*, auch *spiritualis* genannt). So findet es sich ganz vereinzelt auch im Mittelhochdeutschen, an einer anderen Stelle bedeutet es Schriftzeichen (der *karakter a b c*). In weiteren Gebrauch kam es bei uns erst in der Neuzeit, und es sind hier die verschiedenen Nüancen so weit auseinandergegangen, daß dasselbe Wort in Anlehnung an die anfängliche Bedeutung ein äußeres Zeichen wie Titel und Rang („einen Charakter beilegen"), als in selbständiger Weiterentwickelung das dem Menschen am meisten Eigene, nur seiner freien That Entstammende bezeichnen kann: den sittlichen Charakter.

Zu allgemeiner Verwendung ist das Wort bei uns wohl von Theophrast her und zwar durch die Vermittelung der Franzosen gelangt.[2]

---

[1] S. über das Ganze *Sauppe, Philodemi de vitiis* l. X. pg. 7: *Peripatetici disciplinae suae principis et auctoris exemplum nulla in re magis secuti sunt, quam ut omnia quae vel in natura rerum existerent vel in vita hominum et publica et privata usu venirent accuratissime observarent et observata sive libris singularibus explicarent sive ad sententias suas firmandas et illustrandas adhiberent.* p. 8: *neque vita ipsa tantum exempla suppeditabat, sed maximam notationum copiam nova comoedia habebat. Quae ut eidem saeculi ingenio originem debebat, atque aristoteleum illud studium vitam quotidianam moresque hominum observandi, ita quaedam fortasse ex Aristotelis vel Theophrasti libris desumta in usum suum converterat, sed multo plura certe, quam acceperat, deinde philosophis et rhetoribus suppeditavisse censenda est.*

[2] Wir besitzen darüber eine ebenso feinsinnige wie tiefdringende Untersuchung von R. Hildebrand: „Charakter in der Sprache des vorigen Jahrhunderts" (Zeitsch. f. d. deutschen Unterricht 6. Jahrg. 7. Heft). Ihr folgt unsere Darstellung jener Zeit.

Im Jahre 1687 erschien von La Bruyère: *les caractères de Théophraste, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle,* ein Buch, das auch bei den anderen Kulturvölkern großen Beifall fand und weiten Einfluß gewann. Ohne Zweifel stehen in Zusammenhang damit wie andere deutsche Werke zur Charakterschilderung so auch Gellert's „Moralische Charaktere", eine Zugabe zu dessen moralischen Vorlesungen. Hier wie sonst bedeutet Charakter soviel wie Bildnis, welches Wort bisweilen als Übersetzung dient, Charakterbild, Porträt. In dem Ausdrucke „charakterisieren" lebt das fort bis zur Gegenwart. Das Beobachten und Zeichnen solcher Bildnisse war für jene Zeit mit ihrem Streben nach Selbsterkenntnis eine überaus wichtige Sache; ergriffen von einem mächtigen Drange nach Wahrheit, will man vor allem das Wesen des Menschen erfassen, und dies stellt sich zunächst dar als die Breite der Erfahrung mit ihrer unermeßlichen Fülle nicht nur individueller, sondern auch typischer Formen, bis später große Wendungen neue Angriffspunkte eröffneten. — Wie aber das Bild der Eigenart, so bedeutet Charakter auch diese Art selbst, die feste Grundbeschaffenheit des Menschen. Dieser Sinn ward und blieb vorherrschend. Es kann, so verstanden, eine Fülle von Charakteren, guter und böser Art, nebeneinander geben; keinen Charakter haben, das bedeutet hier einer eigentümlichen Ausprägung entbehren. Woher aber die charakteristische Art entstanden sei, das bleibt dabei unentschieden; was das eigene Thun und was die Natur dazu beiträgt, geht noch ungeschieden durcheinander.

Einen bedeutenden Schritt darüber hinaus sowohl zur Vertiefung als zur Klärung vollzieht Kant. Die Energie seiner moralischen Denkweise, die alles Sittliche auf Freiheit gründet und nie die bloße Natur, sondern nur die freie That als wertvoll anerkennt, lehrt ihn scharf unterscheiden zwischen einem physischen und einem moralischen Charakter. Nur dieser ist Charakter schlechthin; jener, Naturell und Temperament umfassend, zeigt an, was sich aus dem Menschen machen läßt, der eigentliche Charakter hingegen, was er aus sich selbst zu machen bereit ist. „Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich

selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat" (VII, 614). „Es kommt hierbei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht." „Die Gründung eines Charakters ist absolute Einheit des inneren Prinzipes des Lebenswandels überhaupt" (617). „Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat" (617). In diesem Sinne wollte Kant nicht sagen, der Mensch habe diesen oder jenen Charakter, sondern er habe überhaupt einen Charakter, „der nur ein einziger oder gar keiner sein kann."

Auch die Kantische Fassung hat einen großen Einfluß gewonnen[1]; der hohe Ton, in dem unser Jahrhundert von Charakter spricht, und die Wertschätzung, die es der Charakterbildung beilegt, sie weisen zurück auf Kant. Aber zugleich erhält sich auch die ältere laxere Fassung, sonst könnte man nicht soviel von einem ererbten, einem durch Anpassung und Gewöhnung erworbenen u. s. w. Charakter sprechen. Wieder haben wir hier ein Beispiel, daß in einem alltäglichen Worte grundverschiedene Weltanschauungen durcheinanderlaufen.

Jedenfalls ist bei Kant mit seiner klassischen Formulierung einer allgemeinmenschlichen Wahrheit ein Höhepunkt erreicht, an dem es drängt, einen Blick zurückzuwerfen und sich über die Stellung jenes Begriffes im Ganzen der ethischen Arbeit zu orientieren. Ohne Zweifel ist jene Lehre vom Charakter der Ausdruck einer durchaus eigentümlichen Grundüberzeugung. Eine unbedingte Überlegenheit der ethischen Werte über alle anderen Lebensgüter, die Begründung der Sittlichkeit auf Freiheit, der Glaube an die Macht des individuellen Wollens, sobald es nur seines Vermögens inne wird, die Gefahr, die Selbständigkeit des vernünftigen Individuums bis zu trotziger Weltüberlegenheit zu steigern. So ist es kein Wunder, wenn jene Fassung und

[1] Wie rasch sie durchdrang, zeigt u. a. eine Abhandlung von E. Biester über den Charakter (in den Abh. d. K. Ak. d. Wiss. 1803).

Schätzung des Charakters sich nur in besonderen Zusammenhängen findet. Die alte Philosophie hat von Anfang an einen Zug nach dieser Richtung, bei Sokrates, Plato und Aristoteles gewinnt er schon eine deutlichere Gestalt, in den Stoikern wird der klassische Höhepunkt erreicht. Nachdem dann die vorwiegend religiöse Lebensführung ganz andere Bahnen eingeschlagen hatte, sehen wir die moderne Aufklärung wieder einen Anschluss an die Stoiker suchen[1], und damit tritt auch die Idee des Charakters alsbald in den Vordergrund. Auch Kant's Erörterungen über den Charakter haben eine enge Verwandtschaft mit den Stoikern und benutzen gern Wendungen aus ihrem Gedankenkreise.

Wenn aber der Begriff in der Schärfe seiner Behauptung und mit dem Ganzen seiner Zusammenhänge ein Bekenntnis zu einer eigentümlichen Weltanschauung einschließt, so hat er unabhängig davon, als Anerkennung des unvergleichlichen Wertes sittlicher Selbständigkeit und Festigkeit, einen weiteren Sinn und zugleich ein unanfechtbares, wie auch allgemein anerkanntes Recht. Dieser Sinn ist es, in dem sich unsere Zeit soviel mit ihm und zugleich dem Begriffe der Persönlichkeit beschäftigt.

Sie thut es aber vornehmlich, um über den Mangel fester Charaktere und ausgeprägter Persönlichkeiten zu klagen. Ob sie Recht damit hat, ist durch direkte Beobachtung nicht so leicht zu entscheiden. Jedenfalls wird ein Mangel empfunden, und einleuchtend ist auch, wie ungünstig die gesamte Art der Zeit mit ihrer Zurückstellung der Bildung des Inneren vor den Leistungen und Erfolgen der Außenwelt, ihrem scharfen Kampf um's Dasein und ihrer wilden Hast des Lebens, ihrem Hineinziehen der Individuen in große Getriebe und tausendfache Verschlingungen, mit all den abschleifenden Wirkungen einer technischen Massenkultur, wie ungünstig eine solche Zeit der Entwickelung jener Größen sein muß. Die Durchschnittsmeinung aber zeigt hier so recht ihre unklare

---

[1] Den ungeheuren Einfluß der Stoa nicht nur auf einzelne Lehren, sondern auf das gesamte Gedankensystem der Aufklärung hat soeben in vortrefflicher Weise W. Dilthey darzulegen begonnen (Archiv für Gesch. der Philos. Bd. V, Heft 4).

und widersprechende Art. Sie ereifert sich über jenen Mangel wie etwas schweres — und das gewiß mit Recht —, aber nach einigen Verwahrungen und Ermahnungen eilt sie rasch über die Sache hinweg; sie bemerkt einzelne greifbare Fälle und übersieht die tiefere Verwickelung des Ganzen; sie möchte eine Wendung zum Bessern, scheut aber alle Mühen und Opfer dafür, sucht auch keine bestimmten Angriffspunkte, sie scheint auf ein Wunder zu warten, das jene Wendung ihr fertig in den Schoß wirft.

Demgegenüber müßte die philosophische Reflexion vor allem die ungeheure Spannung der Sache kräftig und deutlich zu Bewußtsein bringen. Charakter und Persönlichheit sind wertvoll im Zusammenhange einer Überzeugung, die ein Inneres und Ganzes des Menschen über aller nach außen gerichteten Kraftentwickelung anerkennt und in der von innen her zugänglichen Wirklichkeit die wahre, zum mindesten eine selbständige Welt sieht; sie müssen zu leeren Illusionen herabsinken, wenn jene Wirklichkeit als ein bloßer Anhang einer Außenwelt gilt; auch können sie schwerlich ein mächtiges Verlangen entzünden, wo nicht die inneren Güter die Seele des Menschen beherrschen und sein Empfinden einnehmen, wo nicht ihnen gegenüber das bloße Außenleben bis zur Nichtigkeit herabsinkt. Ein tiefes Gefühl solcher Nichtigkeit erfüllte die Kreise, denen wir die Herausarbeitung und Verschärfung des Charakters verdanken. Solche Gefühle und zugleich ein Aufkommen kräftiger, lebenumspannender Ideale werden auch nötig sein, soll die gegenwärtige Veräußerlichung, Zerstreuung, Verflachung überwunden werden. Dafür gehen die Verwickelungen der Sache zu tief, als daß sie so nebenbei, ohne ein Zurückgreifen auf eine geistige Substanz, ja ohne Aufbietung eines zusammenhängenden Gedankenkreises gegen eine widerstreitende Welt erreichbar wäre.[1] So ist eine Wandlung im Grundzuge des Lebens und Strebens unerläßlich, soll bei dem Problem von Persönlichkeit und Charakter der allgemeine Stand der Dinge ein wesentlich besserer werden.

[1] Es sei dabei an das kräftige Wort Pestalozzi's erinnert (Wke XII, 217): „Wohl wachsen Schwämme leicht aus dem Mist, wenn es nur regnet, aber Menschenwürde, Geistestiefe und Charaktergröße wächst nicht aus der Routine hervor, wenn ihr auch die Sonne scheint".

Aber das menschliche Leben geht nie auf in die besondere Lage der Zeit, aus einer stets gegenwärtigen Vernunft läßt sich ein gewisser Kampf gegen die Mißstände jeden Augenblick aufnehmen. So können wir zunächst einer Mattheit der Begriffe entgegentreten, die in der Breite der Dinge und der Verwickelung der Verhältnisse vergißt, was sie im allgemeinen Entwurfe lebhaft anerkannt hat. Als eine solche Mattheit erscheint es z. B., wenn auch viele von denen, welche Persönlichkeit und Charakter hochhalten, diese Größen ganz hinter die Arbeit zurück in ein bloßes Fürsichsein des Subjektes verlegen und sie für die Arbeit selbst als gleichgültig erachten. In Wahrheit besteht ein ungeheurer Unterschied zwischen einem Wirken, aus dem nur einzelne Kräfte sprechen, und das natürlich auch nur einzelne Kräfte anregt, und einem Wirken, das ein Ganzes geistiger Eigenart in sich aufnimmt, dadurch selbst einen inneren Zusammenhang, einen Sinn, einen Charakter gewinnt und mit ihnen auch den ergreift, an den es sich wendet. Aber das sind Imponderabilien, und solche gelten der Zeit als bloße Phantome. Ihr ist die Leistung notwendig etwas Einzelnes und Vereinzeltes, nicht etwas Ganzes; sie kennt nur eine Entwickelung einzelner Kräfte und Fertigkeiten, nicht eine Bildung zum Ganzen eines Seins, nicht eine Erhöhung auch der Arbeit dadurch. Erschiene nicht so das Persönlichsein als ein bloßer Luxus und der Mensch mehr als eine intellektuelle Maschine, denn als eine lebendige Seele, wir könnten nicht so ernstlich darüber streiten, ob seine innerste Bildung den Geisteswissenschaften mit ihrer geschichtlichen Erfahrung zu nehmen und vielmehr den Naturwissenschaften anzuvertrauen sei. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß zum Ganzen des Menschen nur der Mensch mit seinen Thaten und Schicksalen wirkt, nicht die Außenwelt mit all ihrer Unermeßlichkeit.

Auch praktisch läßt sich trotz aller Hemmnisse eine Arbeit für Charakter und Persönlichkeit in der Gestaltung des gemeinsamen Lebens aufnehmen. An bester Absicht dazu fehlt es keineswegs. Aber es erscheint dabei ebensoviel Mattheit des Handelns wie vorhin des Denkens. Man will das Ziel, aber man scheut die Mittel, man will nichts opfern, ja nichts wagen. Der

Persönlichkeit droht heute Gefahr namentlich von zwei Seiten: von dem Mechanismus der unendlich differenzierten Arbeit und von den Massenwirkungen der Parteien. Dort der Einzelne ein kleines Rad einer ungeheuren Maschine, an eine besondere Stelle und eine besondere Leistung gebannt, überall beherrscht und eingeengt durch das Getriebe des Ganzen, dem seine Gesinnung und Überzeugung durchaus gleichgültig ist. Hier dagegen der Einzelne nur in der großen Masse zählend, nur ein Stück der Herde, wertvoll nur in dem, was er mit den anderen teilt, verdächtig in allem, was er an Eigenem unternimmt. So wenig nun jene Verzweigung der Arbeit wie auch der Zusammenschluß der Individuen zu großen Parteien zurückzunehmen ist, dagegen läßt sich mit allen Kräften kämpfen, daß das ganze Leben in solche Bindung aufgehe. Jener Mechanismus läßt immer noch viel Platz für freie und individuelle Thätigkeit. Aber wir müssen das entwickeln, wir müssen dabei auch etwas wagen, und das können wir nicht ohne die feste Überzeugung von dem absoluten Werte der gefährdeten Güter und auch nicht ohne einen kräftigen, freudigen Glauben an eine überall gegenwärtige Vernunft.

Das aber ist es, woran es fehlt. Wir wollen ja möglichst viel Freiheit und Individualität, aber wir können nicht an sie denken, ohne daß uns sofort die Gefahren des Mißbrauches vor die Augen treten; diesen fernzuhalten, wird unser Hauptanliegen, und indem wir ganz und gar darauf bedacht sind, entgeht uns, daß wir die Hauptsache selbst gefährden und von vornherein mehr aufgeben als der Schaden schlimmsten Falles betragen könnte. So geraten wir z. B. bei allem Reden gegen die Examina immer tiefer in das Examenwesen hinein; Liebe und Lust zur Sache werden bald ganz als Chimäre gelten. So drücken wir überhaupt lieber den Gesamtstand der Arbeit und Lebensführung herab, um nur recht sicher vor den Gefahren zu sein, die eine größere und freiere Art mit sich bringt. In Wahrheit aber ist gegenüber den ungeheuren Verwickelungen der Zeit verloren, wer nicht verzichten, wer nicht das Wesentliche heraussehen und ihm Nebendinge aufopfern kann. Jene Ängstlichkeit aber, was anderes zeigt sie als einen inneren Unglauben an die Größe

jener Güter, von deren überschwänglichem Lobe abstrakte Erörterungen zu triefen pflegen?

Mindestens so gefährlich als der Mechanismus ist die Partei mit ihrem Druck gegen alle Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der Individuen, ihrer Aufhebung aller Verantwortlichkeit des Einzelnen in der großen Masse. Nun sind die Parteien heute sicherlich notwendig, nicht aber ist notwendig, daß der ganze Mensch in die Partei aufgehe und die parteimäßige Behandlung sich auf alle Güter und alle Lebensverhältnisse ausdehne und zugleich zum kleinlichsten Cliquenwesen ausarte, nicht notwendig auch, daß die Entschiedenheit in der Verfechtung der eigenen Überzeugung eine Unfähigkeit in sich schließe, anderer Überzeugungen neben sich zu dulden, ja zu achten. Diese Unduldsamkeit mit ihrer Pachtung alles Guten und Großen für die Partei vergiftet nicht nur den Kampf, sie zeigt ebenfalls einen inneren Unglauben an eben die Vernunft und Freiheit, unter deren Banner sich die Parteien zu sammeln pflegen.

Wie das gemeinsame Leben in diesen Richtungen voller Aufgaben ist, so wirkt es überhaupt mächtig auf den Einzelnen durch die Schätzung der Güter, die es praktisch bethätigt. Es wird zum Guten wirken, wenn es die wesentlichen Güter in sicherer Überlegenheit hält gegen die äußeren des Scheines und der Eitelkeit, wenn es mit Achtung, ja Ehrfurcht alles behandelt, was den inneren und ganzen Menschen angeht, Güter der Persönlichkeit und des Charakters, wie Festigkeit der Uberzeugung, Treue der Gesinnung, Wahrhaftigkeit aller Bethätigung, Dankbarkeit gegen das Große u. s. w. So wenig der Mensch nur ein Erzeugnis des Milieu ist, der Einfluß der geistigen Atmosphäre bleibt ein gewaltiger.

Hinsichtlich aller dieser Dinge kann man im Einzelnen abweichen und andere Seiten des Problems als wesentlicher hervorkehren. Aber nicht darauf kommt es an, die Hauptsache ist ein gemeinsamer Kampf gegen jene widerspruchsvolle Art der Zeit, welche die Ideen Charakter und Persönlichkeit theoretisch nicht genug erheben kann, sie praktisch aber als völlige Nebendinge behandelt. Das selbst ist ein Mangel an Charakter und muß überwunden werden, wollen wir in den ungeheuren Krisen der Zeit aufrechtstehen.

Theoretisch — praktisch.

Die Termini theoretisch und praktisch interessieren uns hier in Verbindung mit dem Begriff Vernunft; es ist das Verhältnis der theoretischen und der praktischen Vernunft, an das sich heute bedeutende Probleme knüpfen. Historisch weisen diese zunächst und vornehmlich auf Kant, für den die scharfe Scheidung beider Begriffe und die Verfechtung des Primates der praktischen Vernunft den Mittelpunkt der Denkarbeit bildete. Allerdings reicht eine Vorgeschichte zurück bis Aristoteles, ja Plato.[1] Aristoteles unterscheidet eine theoretische und eine praktische Vernunft; jene soll die Wirklichkeit der Dinge in ihren allgemeinen und bleibenden Beständen erkennen, diese dem menschlichen Thun mit seinem Wechsel und Wandel nachgehen. Bei solcher Abgrenzung konnte die praktische Vernunft der theoretischen nicht wohl als eine selbständige Quelle von Prinzipien gleichwertig zur Seite treten. Freilich scheinen einzelne nicht recht durchsichtige Stellen der praktischen Vernunft eine Leistung auch in jener Richtung zuzuweisen,[2] und in der Scho-

[1] Schon Plato unterscheidet im Politikus (258 E ff.) eine *ἐπιστήμη πρακτική* und *μόνον γνωστική*, „theoretisch" aber hat er nicht, und es gewinnt jene Unterscheidung bei ihm lange nicht die Bedeutung wie bei Aristoteles.

[2] Es war darüber in neuerer Zeit viel litterarische Erörterung. Trendelenburg (Hist. Beitr. II.) hatte ohne Zweifel die aristotelische Lehre von der praktischen Vernunft der kantischen zu nahe gerückt; dagegen richtete sich Walter's eingehende Untersuchung „Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie" (1874), die aber auch nicht alle Schwierigkeiten löst. Dem Befunde der Quellen entspricht genau die u. E. abschließende Darstellung der Sache bei Zeller (Philos. d. Griech. II^2, 3. Aufl. S. 650 ff.).

lastik, welche die Begriffe von Aristoteles aufnahm und weiterspann, ist daraus ein besonderes Vermögen sittlicher Prinzipien geworden.[1]

Aber das Denken auf diesen Punkt zu konzentrieren und von hier aus eine neue Weltanschauung aufzubauen, das blieb Kant vorbehalten. Nach seiner Überzeugung besteht ein zwiefaches Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit. Einerseits ist unsere Thätigkeit gebunden an eine gegebene Welt, sie fällt ins Leere, will sie allein von sich aus schaffen; sie kommt bei solchem Angewiesensein auf die Mitteilung der Dinge nicht hinaus über ein Reich der Erscheinungen. So gilt es von dem Erkennen als reiner Theorie. Andererseits aber wird die Vernunft selbstthätig und schaffend im Reiche der Moral, hier erzeugt sie aus eigenem Vermögen eine neue Wirklichkeit mit eigentümlichen und unvergleichlichen Werten. Zugleich erhält der Begriff des Praktischen eine größere Tiefe und einen volleren Klang als je zuvor. Was sonst „praktisch" gehießen hatte, die Verwirklichung gefaßter Absichten nach außen hin, das sinkt nun zum Technischen herab; „praktisch" aber ist, „was durch Freiheit möglich ist" (III, 529), und „die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen" (V, 62). Die Richtung des Lebens auf solche Ziele entwickelt auch einen eigentümlichen Gedankenkreis, sie verlangt als unentbehrliche Postulate gewisse Überzeugungen von letzten Dingen. Aber diese Überzeugungen sind grundverschieden von theoretischen Einsichten, sie dürfen ohne schweren Schaden nicht damit vermengt werden. So bleiben zwei Arten der Erkenntnis, die theoretische, „wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische

[1] Die Scholastik will einfach Aristoteles folgen (s. z. B. Thomas v. A. *s. th.* I,79 11c: *intellectus speculativus est, qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus*), aber mehr und mehr wächst die praktische Vernunft zu einer selbständigen Erkenntnisquelle. So kann es in Goclen's *lex. philos.* S. 248 einfach heißen: *intellectus practicus — qui ex principiis practicis colligit πρακτά. — Quorum principiorum in mente conservatio dicitur συντηρησις, unde oritur conscientia.*

aber, dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll" (III, 429). Indem nun Kant das praktische Gebiet, d. h. die auf Freiheit gegründete sittliche Welt, zum Kern unseres Lebens macht, verwandelt sich ihm der Gesamtanblick des Daseins.

Damit aber erreicht ein altes und fundamentales Problem zuerst seine volle wissenschaftliche Höhe. Es ist der Gegensatz einer vorwiegend vom Intellekt beherrschten und einer ein selbständiges Fürsichsein der Seele entwickelnden Lebensführung. Sie gehen als zwei große Typen durch die Geschichte in mannigfachster Verzweigung und sehr verschiedener Höhenlage. Hier die Richtung auf die Welt mit ihrer Unermeßlichkeit, dort eine Konzentration zur Tiefe der Seele; hier die Wahrheit und Weite, dort die Kraft und das Glück unseres Lebens die Hauptfrage; hier mehr Zusammenhang, dort mehr Freiheit; hier allgemeine Erwägungen und Gründe voran, dort die eigene That und Erfahrung; hier, seelisch angesehen, eine mehr intellektive, dort eine affektive Lebensführung. Für die Gestaltung und Ausbreitung ist ohne Zweifel jene mit ihrer klareren Durchsichtigkeit in großem Vorteil, die andere hat sich immer mühsam dagegen aufringen müssen.

Jene fand früh eine höchst bedeutende Verkörperung in der antiken Lebensanschauung, die wir hier bei allen Unterschieden als ein Ganzes betrachten dürfen. Der Mensch erscheint dabei als ein Stück eines uns umfangenden Alls; unser Verhältnis zu diesem zu entwickeln und seine Größe, Festigkeit und Schönheit mitzuerleben, das wird zum Hauptinhalt des Daseins. Damit aber wird zur Aufgabe aller Aufgaben die Erkenntnis des Alls; die intellektuelle Arbeit ist es, welche hier unserm Dasein den Geistescharakter giebt. Dabei waltet, nicht viel erörtert, aber überall voll Kraft gegenwärtig, die Überzeugung, daß der Mensch seiner Natur nach der Welt wesensverwandt sei: er belebt sein eigenes Selbst, wenn er das All in sich aufnimmt. Sobald diese Voraussetzung erschüttert wurde und sich eine Kluft zwischen dem Menschen und der Welt aufthat, mußten schwere Bedenken gegen jenes Lebensbild aufsteigen. Wird nicht dabei der Sinn und Wert unseres Thuns an alle Verwickelungen des Weltproblems geknüpft, muß jene Bindung an eine Welt neben uns nicht un-

sere Freiheit zerstören, wird nicht das charakteristisch Menschliche hier verkümmern gegenüber dem minder Ausgeprägten, was wir mit allen anderen Dingen teilen? Kurz ein Verlangen nach Unmittelbarkeit, Freiheit, Konkretheit muß über jenes antike Weltbild hinaustreiben.

Das Christentum mit seiner Erweckung einer reinen Innerlichkeit und seiner Sorge um die Seele des Menschen befand sich von vornherein auf einem anderen Boden; ohne Zweifel waren in seiner Grundrichtung die erheblichsten Wandlungen für das Ganze von Leben und Wirklichkeit angelegt. Aber je höher man diese inneren Kräfte und Keime anschlägt, desto ungenügender muß sich die Ausführung darstellen, desto mehr einleuchten, daß über sie vorwiegend das Griechentum — und zwar in seiner späteren Gestalt — Herr geworden ist, und daß sich keine der großen Wendung entsprechende Gedankenwelt entwickelt hat. Soviel aber war immerhin gewonnen, daß seitdem das Streben nie dauernd beschwichtigt ist, den Kern des Lebens statt in der Welt- oder Gotteserkenntnis in einem inneren Handeln und Ergehen zu suchen. Damit aber war stets eine starke Hervorkehrung des Praktischen verbunden. So geschieht es innerhalb des Rahmens des Mittelalters durch Duns Scotus[1] wie durch den Nominalismus; so geschah es gegenüber dem ganzen Mittelalter durch die Reformation. Die neuere Kultur in ihrem Hauptzuge verfolgte bekanntlich gerade entgegengesetzte Bahnen und erwartete wieder alles Heil vom Erkennen. Aber inmitten der Aufklärung wirkte die empirische und auch die skeptische Richtung zur Voranstellung der praktischen Aufgaben[2], und es fehlte dabei nicht

[1] S. z. B. Duns Scotus (bei Stöckl, Philos. d. Mittelalt. II, S. 788): *Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.*

[2] Typisch ist für diese Richtung die Überzeugung Locke's, der er gleich zu Beginn seines *Essay* den Ausdruck gibt: *Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct.* Die Ohnmacht des bloßen Wissens und Glaubens für das moralische Verhalten des Menschen aufzuweisen, war ein Hauptanliegen Bayle's (s. z. B. *oeuv. div.* III, 89b: *Ils ne sont pas les opinions générales de l'esprit, qui nous determinent à agir, mais les passions présentes du coeur*).

an einer Bezeichnung der Moral als der Hauptsache in aller Lebensarbeit.[1] Dann die gewaltige Umwälzung in Kant; hier in dem Handeln eine völlig neue, eine durchaus selbständige Welt. Fichte's Streben, die praktische Vernunft unmittelbar zur Wurzel aller Vernunft zu machen, führte bei dem Ungestüm und der Unpräzision des gewaltigen Mannes zur Verwischung aller Unterschiede und bald in Hegel zu einem Absolutismus des Intellekts wie nie zuvor. Heute demgegenüber wieder eine Wendung zur praktischen Vernunft. Der Zweifel an dem Vermögen der Spekulation, ein stärkeres Empfinden aller Dunkelheiten und Härten des Daseins, ungeheure Aufgaben und Verwickelungen im gemeinsamen Leben, dazu ein inneres Verlangen nach mehr Unmittelbarkeit und Kraft des Lebens, alles das hat neue Stimmungen und neue Bestrebungen aufgebracht. Verschieden wie die Gründe sind freilich auch die näheren Gestaltungen. Aber in aller Mannigfaltigkeit sind zwei Hauptströme deutlich erkennbar. Einerseits ein energisches Bestehen darauf, den Grundprozeß in das innere Erlebnis, das reine Fürsichsein, das treibende Wollen, ein Selbstleben des Geistes zurückzuverlegen, damit aber das gesamte Dasein aktiver und ursprünglicher zu gestalten. So in der Philosophie ziemlich alles was an der Bewegung zu einem lebensvollen und kräftigen Idealismus teilnimmt. Andererseits eine Konzentration auf die ethischen und religiösen Thatsachen als die allem andern unvergleichlich überlegene Seele der Geistigkeit. So was heute in der Theologie die Bewegung führt. Ohne Zweifel wäre eine Ausgleichung und Verbindung beider Ströme von großer Wichtigkeit für das gesamte Geistesleben; ob sie sich aber so einfach erreichen läßt, ist eine andere Frage. — Unsere eigene Erörterung muß sich wieder an einzelne Punkte halten, die zu den Begriffen in näherer Beziehung stehen.

Zunächst gestehen wir, den Ausdruck „praktisch" zur Bezeichnung dessen, was hier in Frage ist, äußerst unglücklich gewählt zu finden. Vor einem Einfließen der alltäglichen Bedeu-

[1] So sagt z. B. Friedrich der Große (s. Zeller F. d. G. als Philosoph S. 183): *Les sciences doivent être considérées comme des moyens qui nous donnent plus de capacité pour remplir nos devoirs.*

tung des Wortes in das Problem der Erzeugung einer neuen Welt mag man sich auf der Höhe der geistigen Arbeit sicher fühlen. Aber die neue Welt selbst erscheint mit jener Bezeichnung leicht als das Werk einer besonderen geistigen Thätigkeit, die anderes unberührt neben sich läßt und sich selbst mit der Rolle eines Sonderkreises zufrieden gibt. Ja, es kann aussehen, als ob das bloße Zurückgreifen auf ein energisches Wollen in seiner natürlichen Kraft genügte, die große Wendung hervorzubringen, während doch aller Wert des Wollens an der Beschaffenheit des Inhalts liegt, den ihm die freie Wesensthat des ganzen Menschen gibt. Offenbar erstrebt man in der Voranstellung des Praktischen ein anderes Grundverhältnis zur Wirklichkeit; es gilt eine neue Stufe der Geistigkeit, eine konzentrierte und konkrete Geistigkeit zu erreichen. Das aber kann unmöglich geschehen durch eine Wendung von einem Seelenvermögen zu einem andern, sondern nur unter Hinaushebung der Sache über alles bloß Psychologische und Naturhafte.

In Wahrheit ist unbedingt darauf zu bestehen, daß dasjenige, was dem ganzen Leben eine Wendung bringen will, aus einer That des ganzen Menschen hervorgehe und auch sein Wirken über den ganzen Umkreis des Lebens erstrecke. Bezeichnet man jene Stufe als die der Moral, was nicht unbedenklich ist, so dürfte die Moral in diesem Sinne sich nicht auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch beschränken, auch die wissenschaftliche Thätigkeit, das künstlerische Schaffen und überhaupt die ganze Ausdehnung des Geisteslebens müßte sie umfassen und einer höheren Stufe zuführen. Sie dürfte alsdann nicht als eine bloß subjektive Gesinnung den sonstigen Bestand begleiten, sondern sie müßte ihn bis zum Grunde durchdringen und umwandeln. Dann aber kann auch sie selbst nicht ein besonderes, wenn auch noch so ausgezeichnetes Vermögen neben anderem sein, es muß in ihr vielmehr eine neue, ursprüngliche Lebensform aufkommen und in dem Ganzen des Wesens, in dem Selbst des Menschen eine wesentliche Erhöhung erfolgen. Das eben war es, was manche der Neueren mit dem Begriff der Persönlichkeit, besser des Persönlichseins und der persönlichen Welt, bezeichneten, der aber, wie wir sahen, nur annehmbar wird nach Ausscheidung des Bloß-

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

punktuellen, Naturhaften, Subjektiven, das der gewöhnlichen Fassung anhaftet.

Daß mit solchen Ansprüchen an die höhere Stufe ihr unterscheidender Charakter aufgehoben werde, fürchten wir nicht; zwischen dem allgemeinen Begriff der Geistigkeit und der Welt des Persönlichseins bleibt ein weiter Abstand, und es behauptet diese Welt in ihrem ganzen Sein eine Positivität, die sich nie vom Allgemeinen ableiten, sondern nur unmittelbar durch That und Erfahrung entwickeln läßt. Hier bleibt unzweifelhaft etwas Irrationales, man kann nicht geradlinig vom einen zum anderen fortschreiten. Aber das besagt nicht, daß sich die konkrete Geistigkeit der universalen entfremden oder gar ihr feindlich entgegentreten dürfe. Eine Gesamtaufgabe des Geisteslebens kann, ja muß beide Stufen umfassen. Im Geistesleben erblicken wir die Wendung der sonst in die Beziehungen eines bloßen Nebeneinanderseins zerstreuten Wirklichkeit zu ihrer eigenen Innerlichkeit, zu einem wahren Selbstleben. Daß hier ursprüngliche Lebensakte vorgehen, und daß dieser Prozeß dem All selbst angehört und seine Kräfte für sich hat, nicht neben den Dingen herläuft und auf die schwankende und irrende Reflexion der Individuen angewiesen bleibt, das ist die Grundbedingung aller Wahrheit und alles Erfolges. Wir wären den Problemen gegenüber einfach verloren, stünde nicht unsere Arbeit in großen inneren Zusammenhängen und würde sie nicht getrieben von der Kraft des Ganzen.

Aber dabei kann für die menschliche Lage die Entwickelung eines derartigen Selbstlebens verschiedene Stufen haben. Das Dasein mit seinen Gegensätzen zu einer lebendigen Einheit zusammenzufassen und seinen ganzen Inhalt durch Freiheit zur Vernunft zu erheben, das gelingt in der allgemeinen Form des Geisteslebens nur sehr annähernd, es gelingt nur im Entwurf; viel fremdes widersteht und läßt sich nicht rein aneignen; es bleibt damit eine gewisse Undurchsichtigkeit, ja Fremdheit des Lebens. Darüber hinaus vollzieht sich nun in der Weltgeschichte und im Einzelleben unter gewaltigen Erschütterungen, Kämpfen, Erfahrungen, die das Geistesleben auf sich selbst zurückwerfen und zu neuem Schaffen auffordern, der Fortgang zu jener höheren

Stufe; in einem Kern des Daseins wird eine Überwindung der Gegensätze vollzogen und eine selbständige Welt freier That hergestellt, die in sich das Bewußtsein absoluter Wahrheit hat und haben darf. Hier erst findet jene Idee des Selbstlebens eine volle Verwirklichung, und wenn sich dabei eine unterscheidende Besonderheit entwickelt, so ist es von großer Bedeutung, den allgemeinen Gedanken hinter sich zu haben. Aber jene neue Welt hat ihrer Ausdehnung nach sehr bestimmte Schranken, sie verfällt der Vermengung mit subjektiv Menschlichem, wenn sie diese nicht innehält. Im besonderen bleibt unsere Vorstellungsweise unter dem Einfluß der allgemeinen Lebensform; der Inhalt der höheren Welt läßt sich daher nie adäquat zur Darstellung bringen, ein unablässiges Unterscheiden von Idealgehalt und menschlicher Fassung ist dringend geboten. Nur mit einem gewissen Heroismus läßt sich für uns die Wahrheit jener Welt aufrechterhalten. Aber um solchen Heroismus in den Dienst der Wahrheit, und nicht der Illusion zu stellen, bedarf es unbefangener Denkarbeit; schon deshalb darf jene Stufe nicht sich absondern und selbstgenugsam abschließen.

So liegt alles daran, daß jene Wendung zu einem ursprünglichen Leben und jenes Aufstreben zu einer zentralen und konkreten Geistigkeit nicht dem Psychologismus, Empirismus, Subjektivismus verfalle, mit dem uns die Zeit von allen Seiten umfängt; es gilt das unmittelbare Seelenleben mit seiner Zerstreuung und seiner Vermengung von Naturhaftem und Geistigem zu überwinden. Heben wir nicht das Problem über dies Gebiet hinaus in ein selbständiges Geistesleben, so ist ein rasches Sinken gewiß. Besonders lauert die Gefahr eines Subjektivismus, eines theoretischen Subjektivismus, dem die Gedankenwelt der höheren Stufe eine nur in unserer Vorstellung vorhandene und bald eine bloße Einbildung wird, eines praktischen, dem die erstrebte Kräftigung des Lebensprozesses in ein ungestümes Verlangen subjektiven und selbstischen Glückes ausartet.

Ferner droht jener Psychologismus mit seiner Verlegung des Gegensatzes in die eine Fläche des unmittelbaren Seelenlebens die seelischen Kräfte sammt ihren Thätigkeiten unter einander zu verfeinden. Natürlich haben die Wandlungen im Inhalte der

Geistigkeit bedeutende Folgen auch für die seelischen Thätigkeiten; daß Wollen und Fühlen in der Welt des Persönlichseins unvergleichlich mehr wiegen, wird niemand bestreiten. Aber dabei bleibt die Erkenntnisarbeit im Ganzen des Lebens überaus wertvoll, ja unersetzlich. Ohne ihr klärendes, scheidendes, zur Universalität und Sachlichkeit strebendes Wirken hätten wir keinen Schutz vor dunklen Wahngebilden und Leidenschaften. Den Intellekt zu Gunsten des Willens herabzusetzen und ihn zum Sündenbock für alles Schlechte zu machen, das scheint uns nichts besser als die Neigung der konstruktiven Denker zu Beginn unseres Jahrhunderts, die Vernunft möglichst hoch zu erheben, den „seichten Verstand" dagegen tief herabzudrücken. Es wäre bequem, wenn die Dinge so einfach lägen, daß mit so groben Formeln und Schablonen etwas auszurichten wäre.

Auch möchten wir meinen, daß das Bild von der Theorie, speziell der Philosophie, das manche Anhänger einer „praktischen" Weltanschauung entwerfen, dem Thatbestande, wie ihn die Geschichte zeigt, nicht entspricht. Es sieht oft aus, als halte sich die Theorie stolz und kühn allen Problemen des Alls und allen Verwickelungen des Lebens gewachsen, als glaube sie, von sich aus den Menschen weise, ja glücklich machen zu können. Aber das meinten doch nur einzelne Richtungen, nur besondere geschichtliche Lagen; können wir darüber vergessen, wie viel eben die Philosophie seit Sokrates gethan hat, den Menschen zur Bescheidenheit zu mahnen und ihm seine Schranken vorzuhalten? Die Wissenschaft entwickelte den Dogmatismus, gewiß, aber sie entwickelte auch die Kritik, ja die Skepsis, sie hat aus eigenem Antriebe, ohne einen Anstoß von draußen, die Überhebung angegriffen und zurückgewiesen. Ist denn nicht auch die Wendung zur „praktischen" Lebensführung zum guten Teile ein Werk der Philosophie?

Nach dem allen glauben wir die Gefahren und Verwickelungen der Sache nicht leicht zu nehmen. Um so entschiedener aber müssen wir zum Schlusse für den Grundgedanken eintreten. Es bleibt dabei, daß die tiefsten Erschließungen der Wirklichkeit uns nicht von der großen Welt draußen, sondern aus der Innerlichkeit des Geisteslebens zugehen; es bleibt dabei, daß sie uns hier nicht fertig geboten werden, sondern daß nur unsere

eigene That uns in eine Welt der Freiheit und Wahrheit versetzt; es bleibt dabei, daß aus solcher Wandlung ein Ganzes von Überzeugungen entspringt, das durch die Wissenschaft wohl weiter entwickelt und als wirksam erwiesen, nicht aber deduciert und von persönlicher That abgelöst werden kann. Daß die eigenen Axiome der Wissenschaft nicht ableitbar sind und doch den Quell aller Wahrheit bilden, darüber sind wir einig; auch das Handeln kommt schließlich auf einen Punkt, wo nicht mehr motiviert werden kann, sondern die Sache ihren Grund und Wert aus sich selbst entwickeln muß; sollte nicht auch im Ganzen des Lebens jenseits der Spaltung eine freie That das erste sein?

Die Menschheit hat in ihrer geistigen Arbeit eigentümliche Erfahrungen gemacht. Zu Beginn glaubte sie sich mit ihrem Wirken und Sein im Mittelpunkte der Welt, allen ihren Problemen trat sie kühn entgegen, im besonderen meinte sie im großen All die Tiefe der Dinge eröffnen und von daher das eigene Sein aufhellen zu können. Nun sind aber im Fortgange der Arbeit die Dinge immer weiter vor uns zurückgewichen, die Ziele, die wir in raschem Zulangen glaubten erreichen zu können, uns immer ferner getreten. Aber wenn unsere Arbeit kleiner und kleiner erscheint im Vergleiche zu ihren Aufgaben, bei sich selbst ist sie nicht kleiner, sondern größer geworden; wenn sie in allem Wachstume weniger zu leisten scheint, und wenn unser Dasein immer unfertiger wird, es zeigt das schließlich nur, daß andere Maße aufgekommen sind, daß der Welt- und Lebensprozeß eine unvergleichlich größere Tiefe hat, als wir ihm zu Anfang zutrauten. Das wäre freilich für uns niederdrückend, ja zerstörend, wenn diese Unermeßlichkeit uns immer fremd und jenseitig bliebe. Aber sie bleibt es nicht durchaus, sie braucht es wenigstens nicht zu bleiben. Die Möglichkeit eines positiven Verhältnisses zu ihr eröffnet sich jenseits aller Schranken der Arbeit in einem innersten Kerne unseres Wesens; entwickeln aber kann sie nur die eigene That in dem besonderen Sinne, wie wir ihn oft erörterten; an der That liegt demnach schließlich alle Vernunft des Lebens und auch alle Festigkeit der Überzeugung. Nur sie kann dem Menschen einen Rückhalt geben gegen eine fremde, ja feindliche Welt.

Immanenz — Transcendenz.

(Das religiöse Problem.)

Auch bei dem religiösen Problem beginnen wir mit den Schulausdrücken, in die es sich für die Gegenwart oft kleidet. Die jetzt übliche Gegenüberstellung von immanent und transcendent reicht nicht hinter Kant zurück.[1] Bis dahin bildeten *immanens* (auch *permanens*) und *transiens* einen Gegensatz; seit dem dreizehnten Jahrhundert nannte man eine Handlung (*actio*) oder eine Ursache (*causa*) immanent, sofern sie innerhalb des wirkenden Subjektes bleibt, transcendent, sofern sie darüber hinaus auf ein Anderes geht.[2] So ist das berühmte Wort Spinoza's zu verstehen: *deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.* Das Neue gegen die Scholastik war hier die Negation; auch jene sprach von einer Immanenz Gottes, aber nicht im Ausschluß, sondern unter Festhaltung auch des Gegenteils. „Transcendent" hießen in der zweiten Hälfte des Mittel-

[1] S. z. B. III, 245: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanent, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transcendente Grundsätze nennen."

[2] So unterscheidet z. B. Thomas v. A. eine *actio manens* und *actio transiens;* s. Thomaslexikon von Schütz unter *actio: duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle.* Es stammt aber diese Unterscheidung, wie das meiste Scholastische, von Aristoteles. S. z. B. Met. 1050a 24: *τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν.* A. hält auseinander das *πράττειν* und das *ποιεῖν,* ein Thun, das auf seinen eigenen Stand, und ein anderes, das auf die Hervorbringung eines äußeren Werkes geht.

alters die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, welche nach neuplatonischer Lehre jenseits der Kategorien liegen und einem jeden Dinge zukommen. Als solche galten zuerst die vier Begriffe *ens, unum, verum, bonum,* später außerdem *res* und *aliquid*[1]; so sprach man von einer *veritas, unitas etc. transcendentalis.* Die Lehre sammt den Ausdrücken war aber schon seit der Übergangszeit angegriffen und erschüttert,[2] die Umprägung durch Kant vollzog sich daher ohne Widerstand.

Hinter dem Schlagwort der Immanenz steht ein überaus mächtiges und wirksames Streben der Neuzeit. Gegenüber dem Mittelalter wieder der Wirklichkeit zugewandt, die uns umgibt, findet sie hier ungeheure Aufgaben und ist vollbeschäftigt mit ihrer Lösung. Sie will die Welt erklären aus der Welt, das ergibt die moderne Wissenschaft, vornehmlich die Naturwissenschaft; sie will unser Dasein bei sich selbst vernünftig und glücklich machen, das ergibt die praktische Kultur; sie vertraut in allem der eigenen Kraft und Tüchtigkeit des Menschen, das ergibt eine völlige Abwendung von spezifisch religiösen Stimmungen.

Der Kampf für das Neue richtet sich zunächst gegen das Mittelalter, aber ihr schroffstes Gegenstück hat die Neuzeit nicht im Mittelalter, sondern in der Epoche der Verschmelzung des ausgehenden Altertums mit dem siegreichen Christentum, deren geistigen Höhepunkt Augustin bildet. Hier das volle Mißtrauen gegen die eigne Kraft, das Bewußtsein ungeheurer, auf natürlichem Wege unüberwindlicher Konflikte, ein Herabsetzen unseres Daseins zu einer Vorstufe, ja einem bloßen Gleichnis einer höheren, allein echten und wesenhaften Welt. Diese übernatürliche Welt uns zu sichern und stets gegenwärtig zu halten, das wird unsere Hauptaufgabe; die nächste Umgebung sinkt herab zur Fremde. Statt der Gemeinschaft der Kulturarbeit, die den Hauptlebenskreis des modernen Menschen ausmacht, liegt hier der Lebensprozeß in der Berührung des Gemütes mit einer unsichtbaren

---

[1] S. darüber Prantl's Gesch. der Logik Bd. III.

[2] Übrigens verwendet nicht nur Ch. Wolff, sondern auch Lessing transcendental noch im alten Sinne.

Welt, und ist man dort beflissen, die Weltumgebung und uns im Verhältnis zu ihr zu vollster Kraft und Vernunft zu entfalten, so geht hier alles Verlangen auf Befreiung von dem Elend der Welt, auf ein neues, reineres Wesen des Menschen und zugleich eine Teilnahme an der Vollkommenheit und Seligkeit Gottes. So zwei entgegengesetzte Lebenstypen, grundverschieden durch die ganze Ausdehnung unserer Existenz. Der Ausgangszeit gestaltet sich schließlich das ganze Leben zur Religion, aber auch dem modernen Typus läßt sich Religion nicht in jedem Sinne absprechen. Denn die gewaltige Arbeit, die hier den Kern des Lebens bildet, wird von den leitenden Geistern überall aufgenommen in der Überzeugung, daß in dem Thun der Individuen größere Zusammenhänge, ja Kräfte des Alls wirken, und daß es ohne einen energischen Verzicht auf das Klein- und Bloßmenschliche nirgends ein Gelingen gibt. Aber das Ganze, dem wir hier angehören, wirkt in der Arbeit und durch die Arbeit, es tritt nicht als ein besonderes ihr gegenübor, es zieht nicht zu besonderen Zwecken die Kräfte an sich, und noch weniger nimmt es sie für sich ausschließlich in Anspruch. So schafft sich hier die Religion kein eigenes Gebiet, sondern begnügt sich damit, als eine Grundstimmung die ganze Lebensthätigkeit zu begleiten, zu vertiefen, zu beseelen. Sie ist dabei nicht sowohl Sache der Gemeinschaft als der Individuen, und sie kann sich bei ihnen leicht in der Breite des Lebens zu einer kaum merklichen Stimmung verflüchtigen. Bei Religion als einer eigentümlichen Lebensrichtung wird man zunächst an den augustinischen Typus denken.

Beide Typen, zwischen denen die mannigfachsten Nüancen der Zeiten und Völker liegen, können nicht anders als sich bekämpfen. Aber weit über das Bekenntnis zur strengen Immanenz hinaus setzt die Neuzeit dem Augustinismus, um jene Richtung kurz zu bezeichnen, schwere Bedenken entgegen, Bedenken im eigenen Interesse des Innenlebens. Jene ausschließliche Hingebung an eine jenseitige und übernatürliche Welt droht den Menschen ins Unfaßbare und bald ins Leere zu führen, namentlich nach dem Erlöschen der naturgemäß auf einzelne Individuen beschränkten spekulativen Kraft, wie sie einem Augustin alle Gedankengebilde belebte. Denn bei einer völligen Spaltung zwi-

schen einer natürlichen und einer übernatürlichen Welt scheint es nicht möglich, für diese irgend einen Inhalt zu gewinnen, in jener aber verlieren alle Aufgaben ihren Wert, und es entschwindet ihr alle eigene Kraft. Dabei aber kann leicht das schrankenlose Schwelgen im Abstrakten des Jenseits einen tiefen Rückfall in bloße Natur und Sinnlichkeit im Gefolge haben. Es enthält gewiß etwas großes und wahres, wenn Augustin das moralische Handeln von aller natürlichen Neigung scharf sondert, für es eine übernatürliche Kraft verlangt und nichts als gut anerkennt, das nicht auf der Liebe zu Gott beruhe und ein Opfer an Gott bedeute. Aber die völlige Ablösung dieser Gedanken von unserem eigenen Thun und Streben bringt große Gefahren für die sittliche Idee selbst. Geschieht die moralische Neubildung ganz ohne unser eigenes Zuthun, erfolgt sie „in uns, aber ohne uns," so läßt sich fragen, ob dann überhaupt noch eine moralische Identität erhalten bleibt, ob dann nicht besser ein ganz neuer Mensch geschaffen würde, ja ob diese Vorstellung, die das Allerinnerste bloß an dem Menschen vollziehen läßt, nicht eine recht sinnliche Vorstellung des sittlichen Lebens in sich schließt. Und wenn es heißt, daß nichts von allen irdischen Dingen um seiner selbst willen zu lieben sei, nicht Eltern, Kinder, Freunde, Vaterland u. s. w., sondern alles nur Gottes wegen, ja daß streng genommen, Gott allein in ihnen zu lieben sei, liegt dann nicht die Wendung dahin nahe, alle jene Liebe als eine bloß indirekte ganz aufzugeben, ja zu verdammen, und alles Streben ausschließlich und direkt auf das Absolute zu richten? Am Ende dieses Weges aber läge die bloße Kontemplation des Einsiedlers, die Abstumpfung aller Gefühle, die Lösung aller Bande von Liebe und Freundschaft; die transcendente Religion hätte die Moral vernichtet. Daß solche Gefahren nicht bloße Gefahren blieben, weiß jeder Kenner der Geschichte.

Aber auch die Bewegung zur bloßen Immanenz gerät in ungeheure Verwickelungen, sobald sie vom allgemeinen Entwurf zur Ausführung fortschreitet. Was ist denn die Wirklichkeit, innerhalb derer unser ganzes Denken und Handeln liegen soll? Die im unmittelbaren Sinneseindruck vorliegende Welt dafür zu erklären, das hieße einem Spinoza, das hieße dem tieferen Zuge

der gesamten modernen Kultur Unrecht thun. Aber sobald wir eine Wirklichkeit des Gedankens anerkennen, entsteht sofort die Frage, ob diese das ganze Dasein in sich ziehen kann, ob sie auch bei sich selbst geschlossen und einig ist, und nicht auf Hemmungen stößt, die sie unmittelbar nicht zu überwinden, deren Überwindung sie vielmehr erst von weiteren Zusammenhängen zu hoffen vermag. Es ist die Thatsache des Bösen, an der jedes System der Immanenz mit seinem Pantheismus endgültig scheitert. Ein System bloß immanenter Vernunft kann schlechterdings kein Böses zulassen. So bleibt hier nur die Wahl, entweder dies wegzudeuten, es abzuschwächen, es möglichst aus den Augen zu bringen, oder mit seiner Anerkennung die Herrschaft der Vernunft überhaupt preiszugeben. Entweder ein Optimismus mit der Tendenz zu immer größerer Flachheit, oder ein Pessimismus mit der Tendenz zur Verzweiflung. Konnte die Menschheit dauernd keinen dieser Wege gehen, so schien sie wieder auf die Transcendenz zurückgeworfen. Aber auch hier konnte sie, wie wir sahen, nicht abschließen. So scheinen wir uns für keins von beiden entscheiden zu können, sondern beides mit einander festhalten zu müssen. Unser Geistesleben scheint keine Selbständigkeit gewinnen zu können, ohne sich in überweltliche Zusammenhänge zu erheben, aber keinen Inhalt, ohne immer wieder zur nächsten Welt zurückzukehren. Eine unablässige Bewegung vom einen zum andern scheint notwendig für den Gehalt und die Tiefe des Lebens. Dafür aber müßte sich ein umfassender Lebensprozeß entwickeln, dem auch das Überweltliche kein bloß jenseitiges wäre. So zeigt sich der Grundbegriff der Wirklichkeit selbst als ein ungeheures Problem. Und in die Behandlung dieses Problems fließen nun ein die Schicksale und Stimmungen der einzelnen Zeiten, jede Zeit wird dabei ihre eigene Art und ihre eigene Lage zur Geltung bringen.

Das Verhältnis der Gegenwart zu diesem Problem ist kein einfaches, vielmehr findet sich ein starker Kontrast zwischen dem Durchschnitt der Tagesarbeit und dem innersten Empfinden des Menschen. Jene folgt noch dem Zuge zur Immanenz, es geht alles im alten Geleise fort, wie es scheint, zu sicheren Zielen und in einer Welt voll Licht und Vernunft. Aber da-

gegen dringt unaufhaltsam aus der Tiefe des Seelenlebens eine entgegengesetzte Strömung auf. Unsere Arbeit ist innerlich und äußerlich in schwere Verwickelungen geraten, und gerade aus dem, was bei seinem Aufsteigen als Morgenrot besserer Tage begrüßt wurde, z. B. die Verstandesaufklärung, die technische Kultur u. s. w., ist im Verlauf zunächst weniger Segen als Unsegen entstanden; im Kern des Lebens empfinden wir so wenig inneren Zuwachs, daß die Ideale selbst ins Wanken geraten, und wir zu fragen beginnen, ob der Ertrag all die unsägliche Mühe und Arbeit irgend lohne und nicht schließlich unser ganzes Thun ohne Sinn und Vernunft bleibe. Der nächste Ausdruck dieser Stimmung ist der Naturalismus und Pessimismus. Aber darüber muß es bald hinaustreiben zu einem Suchen nach irgendwelcher inneren Überwindung jener Krise, ein Drang nach neuen Tiefen, ja einem neuen Leben wird aufkommen, und so wenig solche Bewegungen an sich schon religiös sind, sie bringen der Religion, den Begriff ganz allgemein genommen, eine offnere Empfänglichkeit entgegen. Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas großes, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich nur gegen die Religion richtete. Unsere Zeit bedarf anderes, und im Grunde will sie auch anderes. Ja, es sind in ihr augustinische Stimmungen weit verbreiteter als nach außen hervortritt; alles läßt vermuten, daß im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird, als in der spezifisch modernen Welt.

Aber dabei bleibt die Lage durchaus unfertig, und die innere Wendung zur Religion kommt nicht recht in Fortgang, weil sie bei allem Streben zu klarerer Gestaltung auf die schweren Probleme und Konflikte stößt, welche der überkommenen Form der Religion anhaften. Es zerfallen aber diese Probleme in drei Hauptgruppen: es handelt sich um die allgemeine Stellung der Religion im Geistesleben, es handelt sich um die besondere kirchliche Form des Christentums, es handelt sich um seine Grundidee, seinen Grundcharakter. Über dies alles wogt Zwiespalt und Streit; daß die Religion der Menschheit unmittelbar

mehr Kampf als Frieden bringt, das wird uns heute wieder recht anschaulich vor Augen geführt.

Hinsichtlich der allgemeinen Stellung der Religion besteht ein harter, noch immer andauernder Kampf zwischen der Neuzeit und dem Mittelalter; es erfolgt aber der Zusammenstoß namentlich an zwei Hauptpunkten. — Die nächste Frage ist das Verhältnis von Religion und Kirche. Wir wissen, wie das Mittelalter beides zu ungeschiedener Einheit zusammenfaßte, und wie die anscheinend untrennbare Verwebung von Sichtbarem und Unsichtbarem mit ihrer Kraft und Anschaulichkeit für gewisse Zeiten eine Wohlthat, ja Notwendigkeit war. Aber wir wissen auch, wie die Reformation jene Verschmelzung als eine Vermenschlichung des Göttlichen, eine Veräußerlichung des religiösen Grundprozesses, eine Erdrückung der Freiheit der sittlichen Persönlichkeit empfand, angriff und für weite Kreise der Menschheit zerstörte. Folgerichtig wird nunmehr das Kirchliche zu einer bloßen Erscheinung des religiösen Lebens. Aber dagegen behauptet sich nicht nur die mittelalterliche Fassung im römischen Katholizismus, auch im Protestantismus spaltet sich eine engere und eine freiere Art, indem der eine nur die nächsten Konsequenzen jener Wendung zieht, der andere sie möglichst weit ausdehnt.

Engverwandt damit, aber noch weit verwickelter ist das Problem des Verhältnisses der Religion zum übrigen Geistesleben. Die alte Art unterwirft alle anderen Gebiete schlechthin der Religion; Wissenschaft, Kunst, Staatsleben u. s. w. haben nicht sowohl einen Wert in ihrer Besonderheit, als darin, der Religion vorbereitend oder ausführend Dienste zu leisten, das Kulturleben als Ganzes wird spezifisch religiös, die Idealität des menschlichen Daseins ist eine Wirkung der Religion. So weit das Göttliche dem Menschlichen, so weit schien sie allem anderen überlegen. Die strenge Fassung Augustin's, die überall eine direkte Beziehung zur Religion verlangte und sich bis zu einem grimmigen Haß gegen alle außerreligiöse Kultur steigern konnte, ermäßigte sich freilich auf der Höhe des Mittelalters dahin, daß hier auch das andere in seinem Kreise ein gewisses Recht und einen gewissen Wert erhielt. Aber doch einen recht bescheidenen. Denn auch hier blieb die Religion, und zwar die Religion in

ihrer Verschmelzung mit der Kirche, der beherrschende Mittelpunkt des ganzen Lebens, auf sie blieb alle Thätigkeit gerichtet, und es konnte nie die Selbständigkeit des anderen soweit gehen, gegenüber der Religion eine Unabhängigkeit zu entwickeln oder gar an ihr eine Kritik zu üben. Dagegen hat sich nun in der Neuzeit sowohl die Kultur als die Religion selbst — als Reformation — gewandt. Daß die anderen Gebiete jene Bindung nicht dauernd ertragen konnten, daß auf keinem von ihnen bei dem Mangel an freier Bewegung ein ursprüngliches Leben und ein großes Schaffen möglich war, das mußte durch Begriff und Erfahrung bald einleuchten. Die Kultur mußte sich von jener Unterordnung emanzipieren, und sie hat das gethan; es ist auch begreiflich, wie ihr nach solchen Erfahrungen der Rückschlag zu einer religionsfeindlichen Stimmung nahe liegt. Wer sich mühsam vom Frohndienste befreit hat, findet nicht so leicht ein freundschaftliches Verhältnis zu seinem früheren Herrn. Aber jene Bevorzugung und Abschließung liegt nicht einmal im wahren Interesse der Religion selbst; sie droht abstrakt und leer in solcher Isolierung zu werden. Denn wenn es sich in der Religion um die Herstellung eines lebendigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Absoluten handelt, so liegt alles daran, welcher Inhalt sich in diesem Verhältnis entwickelt, ein wie gearteter Lebensprozeß dabei aufkommt, in welchem Sinn die Idee des Absoluten gegenwärtig ist. Je mehr die Religion sich ausschließlich auf sich selbst stellt, desto abstrakter wird jene Idee, desto leerer und starrer droht das darauf beschränkte Leben zu werden. Will aber die Religion konkret sein, und so ist es die ursprüngliche Absicht des Christentums, so muß sie sich in eine allgemeine Lebensbewegung des ganzen Menschen hineinstellen, sie bedarf dann der freien Mitwirkung der anderen Gebiete, sie wird einen hervorragenden Platz behaupten, nicht aber einfach als Herrin gebieten können. Kurz, es handelt sich um ein anderes Grundverhältnis der Religion zum Gesamtleben und zugleich um eine nähere Bestimmung dieses Lebens selbst.

Für beides hat die Reformation unermeßliches gethan, sie hat in der Wurzel des Lebens die Umwälzung vollzogen, deren die Menschheit bedurfte und bedarf, sie hat das Göttliche in der

ganzen Ausdehnung des Lebens anerkannt, sie hat damit die Grundlage für ein Zusammenwirken von Religion und Kultur geschaffen. Aber die Entwickelung dieser Bewegung ging nicht so glücklich weiter, jene Versöhnung blieb einstweilen auf den allgemeinen Gedanken beschränkt, ein durchgebildetes Lebenssystem kam nicht zu stande. So gingen zunächst die beiden Ströme auseinander: die Religion wirkte nur auf den Umriß des Lebens und die subjektive Gesinnung, schloß sich oft in einen engen Gedankenkreis ab und betrachtete die selbständige Kulturentwickelung mit Mißtrauen. Die protestantischen Universitäten folgten in der Wissenschaft zunächst ruhig der Scholastik; nicht die Reformation, sondern die moderne Aufklärung hat jene überwunden, nicht die Reformation, sondern die Aufklärung hat uns von dem entsetzlichen Hexenwahn befreit. So ist die Entwickelung der Reformation weit hinter ihrer Grundidee zurückgeblieben. Danach konnte es kaum anders geschehen, als daß die Kultur neben der Religion ihre eigenen Wege ging, sie gerät nun um so stärker unter den Zug der Immanenz, sie bekämpft die Religion nicht direkt, wenigstens thut es nicht die Höhe ihres Schaffens, diese schließt sie vielmehr in den Begriff der Humanität mit ein; aber den Kern des Lebens sucht sie in der wissenschaftlichen und künstlerischen Produktion; die Religion muß sich damit begnügen, diese als bloße Stimmung zu begleiten, wenn sie nicht für den schaffenden Menschen völlig entbehrlich dünkt. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion.“ Da zugleich von der Reformation her die Religion in mächtiger Wirkung bleibt, so enthält die moderne Lebensführung einen schroffen, ja unerträglichen, aber noch immer unausgeglichenen Gegensatz. Wie groß er ist, und wie tief er ins Innere und Ganze des Lebens greift, das läßt sich wohl am leichtesten veranschaulichen durch Nebeneinanderhaltung einiger charakteristischer Stellen von der Höhe der geistigen Arbeit. In Spinoza's Ethik heißt es: „Die Selbstbefriedigung (*acquiescentia in se ipso*) ist eine Lust, die daraus entsteht, daß der Mensch sich selbst und seine Macht (*potentia*) zu handeln betrachtet.“ „Die wahre Selbstbefriedigung ist das Höchste, was wir hoffen können.“ „Wer durchschaut, daß alles

aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur und nach ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird sicherlich nichts finden, was Haß, Spott oder Verachtung verdient, und der wird mit niemandem jammern; sondern soweit es menschliche Kraft vermag, wird er suchen sich wohl zu fühlen und froh zu sein." In Luther's *de libertate christiana* heißt es dagegen: „Je mehr einer Christ ist, desto mehr ist er dem Übel, dem Leiden, dem Tod unterworfen", und: „Das ist die geistige Macht (*potentia spiritualis*), welche herrscht inmitten der Feinde und mächtig ist inmitten der Drangsale. Dies aber ist nichts anderes, als daß die Tugend in der Schwachheit vollendet wird, und daß ich in allen Dingen am Heil gewinnen kann, so daß Kreuz und Tod gezwungen werden, mir zu dienen und zu meinem Heil mitzuwirken."

Das sind doch grundverschiedene Welten, so einfach lassen sie sich nicht zusammenbringen. So besteht in der Neuzeit eine gewaltige Spannung zwischen Religion nnd Kultur; in der Berührung fürchtet die Religion für ihre Tiefe und Thatsächlichkeit, die Kultur aber für ihre Weite, Freiheit und reine Menschlichkeit. In der Isolierung aber droht jene eng und starr, diese glatt und flach zu werden. Dem Gesamtleben gibt das Nebeneinander in ruhigen und freudigen Zeiten eine eigentümliche Weite und Beweglichkeit; kritische Lagen aber zeigen, wie sehr jene Spaltung die Macht der idealen Kräfte schwächt und die Lage der Menschheit unsicher macht. So wie jetzt kann sie unmöglich bestehen bleiben.

Dieser Zwiespalt zwischen Kultur und Religion hat freilich noch besondere Gründe in der besonderen kirchlichen Fassung des Christentums, hinter der aber wieder ein allgemeines Problem steht. Die Religion will dem Menschen eine neue Welt eröffnen; sie muß hier einer ursprünglichen Wahrheit gewiß sein und diese auch gegen die Kultur aufrechterhalten; sie würde sich wegwerfen, wollte sie von Gnaden der Kultur leben. Jene Wahrheit aber muß sie als eine unwandelbare verfechten und von allem Fortschritt der Welterkenntnis und der gesellschaftlichen Kultur nicht antasten lassen. Eine Religion auf Zeit, eine Religion abhängig von den Schicksalen der Durchschnittskultur, das wäre ein wunderliches Ding.

Aber diese Überlegenheit und Unangreifbarkeit gebührt der Religion nur für ihre Substanz, für den sie erzeugenden geistigen Grundprozeß mit seiner Thatsächlichkeit, nicht für die nähere Gestaltung, die sie in den geschichtlichen Verhältnissen annimmt und annehmen muß. Denn das Ganze des menschlichen Daseins erfassen und durchdringen kann sie nicht, ohne in seine Formen einzugehen und sich ihnen anzupassen; sie tritt damit auch in eine Beziehung zur jeweiligen Kulturlage und gerät zugleich in eine gewisse Abhängigkeit von ihr. Nun sind jene Formen ihrer Natur nach unzulänglich für das, was als Wendung des Daseins zum Absoluten alle Größen und Maße der Durchschnittswelt hinter sich läßt. Aber diese Unzulänglichkeit wird so lange nicht peinlich empfunden werden, als jene Anleihe von der Kultur der Höhe der geistigen Entwickelung entspricht; schwere Konflikte sind dagegen unvermeidlich, wenn die Religion in ihrer Gestaltung und Einkleidung eine Phase der Kulturarbeit festlegt, über welche die Bewegung thatsächlich hinausgegangen ist. Daß die Religion die Ansprüche, die sie für die begründenden Thatsachen erheben muß, auch auf jene Zeitform überträgt, ist wohl begreiflich, ja kaum vermeidlich; aber der Zwiespalt, in den sich dadurch weniger die Religion als die Erscheinungsform der Religion mit der Kultur verwickelt, wird dadurch nicht minder schädlich, schädlich vor allem für das Wirken der Religion selbst. Denn so gerät es in tausendfache Hemmungen und sieht sich Feinden gegenüber, denen es sich innerlich weit überlegen fühlt, und die es doch auf dem Gebiete des Zusammenstoßes nicht überwinden kann.

In einer solchen Lage befindet sich aber die Gegenwart. Die überkommene Form des Christentums ist festgestellt in jener Ausgangszeit, auf die wir bei diesem Problem so oft kommen; sie ist ein Produkt des anfänglichen Christentums und des ausgehenden, aber eben im Ausgange eine tausendjährige Kulturarbeit in sich tragenden Altertums. Ja, die Gestaltung — damit nicht schon die Seele — der Religion geriet vorwiegend unter den Einfluß des Altertums. Die Fixierung des Gedankenkreises zu festen Dogmen wird beherrscht durch die griechische Philosophie mit ihrer kosmischen Spekulation, dem Kultus strömen

immer massenhafter griechisch-römische Elemente mit ihrem Polytheismus zu, die Verfassung folgt auf's engste der Organisation des römischen Weltreiches. Inwieweit eine so enge Verbindung der neuen Religion mit einer Welt, gegen die sie sich auf's mühsamste hatte aufringen müssen, ihrem eigenen Geist entsprach, das gehört nicht hieher; gewiß ist, daß wenn die Menschheit nicht endgültig an das Altertum gebunden bleibt, wenn auch die Neuzeit eine selbständige Art entwickelt, dann unmöglich jene Verschmelzung für alle Zeiten genügen kann. Auch ist klar, daß wer jene als schlechterdings unentbehrlich verteidigt, damit weniger das Christentum als das Alte[illegible]m Christentum verteidigt.

Nun hat die Reformation uns von einem guten Stücke jenes Altertums befreit; aber wenn sie für die Verfassung und den Kultus neue Formen suchte, so ist bei diesem Neuen vieles unfertig und unsicher geblieben. Dann aber hat sie einfach festgehalten, was ebenso gut der menschlichen Seite angehört, und was ebenso gut wie Verfassung und Kultus einer Revision bedurfte: die Dogmen und überhaupt den Vorstellungskreis. Aber freilich was dagegen an Zweifeln aufkommt, greift zurück bis in die Anfänge des Christentumes; daß hier die Scheidung zwischen dem Vergänglichen und dem Ewigen am schwersten und am einschneidendsten ist, läßt sich nicht in Abrede stellen. Und doch muß jene Scheidung, muß eine energische Aussonderung des Veralteten und Überlebten auch hier erfolgen, soll der Kern nicht in seiner Wirksamkeit auf's schwerste gehemmt werden. So wenig das Tagestreiben und die Durchschnittsmeinung über die Religion richten sollen, die Kultur ist mehr als eine bloße Summe von Meinungen, auch sie enthält Thatsachen und entwickelt neue Thatsachen, denen sich auch die Religion nicht entziehen kann, und die den überkommenen Vorstellungskreis gewaltig verändern müssen. Die kopernikanische Astronomie z. B. werden wir nun wohl ziemlich alle gelten lassen; jene Astronomie aber verlangt viel tiefere Wandlungen nicht der Religion, aber des Weltbildes der Religion, als man auf der anderen Seite meist zugesteht. Ferner ist die naive Art, womit die ältere Zeit die Wunder als Durchbrechungen des Naturlaufes hinzunehmen

pflegte, hinfällig geworden, seit die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens mit der einleuchtenden Klarheit vor unseren Augen steht, wie jetzt. Es ist ein anderes, die sinnlichen Wunder heute gegen eine widersprechende Wissenschaft zähe festzuhalten, ein anderes, sie im Einklange mit der gesamten Weltanschauung wie selbstverständlich hinzunehmen. Und wenn auch minder handgreiflich, so sind sachlich noch bedeutender die inneren Wandlungen in der Verfassung des Geistes; denken wir nur an das wachere historische Bewußtsein, das uns anders zur Vergangenheit stellt, an die dem modernen Menschen notwendige Scheidung zwischen dem Gedankengehalt und der Erscheinungsform u. a. m.

Zur Verteidigung der älteren Vorstellungsweise gegen den Strom der gesamten Entwickelung gehört ein gewisser Mut, und als subjektive Gesinnung mag ein solcher Mut achtungswert sein. Aber schließlich handelt es sich darum, ob der Mut auch an der rechten Stelle ist, und ob nicht für unhaltbare Nebendinge Kraft verbraucht wird, die wir für notwendige Aufgaben dringend gebrauchen. Das Größte und Schwerste bei der Religion ist nicht, daß ihre Welt gelegentlich die Gesetze der Natur durchbrechen kann, sondern daß der ganzen Natur gegenüber eine neue Welt selbständiger Art entsteht, eine Welt, die allen Anschein gegen sich hat, und die doch als höchste Wahrheit gelten will. Hier soll das Unmögliche möglich werden, hier heißt es den Menschen hinausheben über die Vermengung von Gutem und Bösem, die ihn sonst umfängt; es heißt hinter alle Leistungen und Eigenschaften auf eine unverlierbare Seele zurückgreifen, sowie die siegreiche Kraft einer unverdienten und unbemessenen Liebe und Gnade aufbieten, um den Menschen zu befreien von der Schuld und in ihm neue Anfänge zu setzen, damit aber jene unerbittliche Kausalität aufzuheben, der sonst das Weltall verfallen ist; es heißt weiter den Menschen in solchen Zusammenhängen zu einem neuen Leben erheben, dessen Empfinden und Handeln den sonst allgewaltigen Naturtrieben schroff widerspricht. Und bei solcher Umkehrung der natürlichen Ordnung zugleich das Verlangen, das Neue solle als das Ursprüngliche, das Unsichtbare als das Nächste, das Schwerste als das Gewisseste gelten, jenes Unmögliche sei anzuerkennen als das,

worauf die ganze Welt beruht und was allein dem Leben einen Wert giebt. So enthält die Grundidee der Religion Größeres, Kühneres, Wunderbareres als alle Wunder der Tradition, und für einen Heroismus des Glaubens bleibt wahrlich Platz genug, auch wenn jenen Wundern die schärfste Kritik zu teil wird. Ihr, die ihr so laute Klagen erhebt über den Unglauben derer, welche die Erscheinungsform der Religion als Erscheinungsform behandeln, zeigt ihr in der ganzen Art wie ihr die Religion vertretet, wirklich jene felsenfeste Ruhe der Überzeugung, jene freudige Gewißheit des Sieges, jene völlige Unerschrockenheit gegen alle Menschen, die ihr doch haben müßtet, solltet ihr euch mit Recht über den Unglauben anderer ereifern?

Die Aufhebung jener Widersprüche mit dem Kulturstande ergiebt freilich noch keinen positiven Gewinn für die Religion; von ihr das Heil erwarten kann wiederum nur, wer jene zu einem bloßen Stück der Kulturbewegung macht. Aber es ist jene Ausgleichung eine notwendige Vorbedingung eines neuen Aufschwunges. Es ist schlimm, wenn jeder Gebildete, ja Halbgebildete Einwände gegen die Religion erheben kann, und noch schlimmer, wenn er damit Recht hat, wenn er ihre Anhänger damit in ernste Verlegenheit bringt. Leicht wird dann versucht, das Bedenkliche des Zusammenstoßes abzuschwächen, auch wohl im einzelnen besonders einleuchtenden Falle Zugeständnisse zu machen, aber sie zugleich thunlichst einzuschränken, weiter aber mit Möglichkeiten zu operieren und jede noch nicht vollständig verschlossene Thür als einen sicheren Ausweg aus den Schwierigkeiten anzusehen. Das alles mag subjektiv noch so ehrlich gemeint sein, der Gesamteindruck ist ein ungünstiger; jenes Zurechtlegen, Ausweichen, Abschwächen erregt den Schein eines tendenziösen Verfahrens und damit einer verminderten Wahrhaftigkeit, man setzt sich dem Vorwurf aus, in der Beweisführung den Zweck die Mittel heiligen zu lassen. Wie sehr müssen aber solche Eindrücke, mögen sie in den einzelnen Fällen noch so unbegründet sein, das Wirken der Religion schädigen, zumal in einer so kritischen und skeptischen Zeit!

Ist also zu verlangen, daß die Sache nicht an zerstreuten Punkten, sondern aus dem Ganzen, und daß sie nicht zögernd,

widerwillig, unter einem Drucke von außen, sondern aus freien Stücken und als ein eigenes Anliegen angegriffen werde, so kann weder über die Schwierigkeit der Aufgabe noch über den einschneidenden Charakter der Umwandlungen ein Zweifel sein. Es muß dann notwendig die Frage entstehen, ob überhaupt noch ein wesentlicher Zusammenhang mit dem Alten bleibt, und ob noch von einer einheitlichen Macht der besonderen Religion über den Zeiten und Völkern die Rede sein kann. Diese Frage ist sofort in verneinendem Sinne entschieden für den Kulturenthusiasten, der in seinem Fortschrittstaumel kein Ewiges in und über dem Flusse anerkennt; sie ist ebenso entschieden für den historischen Empiristen, der nicht unterscheidet zwischen Erscheinungsform und lebendigem Wesen, und dem daher die erste Phase das Ganze erschöpfen muß. Wohl aber läßt sich jenseits solcher Voraussetzungen fragen, ob nicht für das Ganze und Innere des menschlichen Seins eine Lebensmacht und ein Lebenstypus aufgebracht ist, deren Wesen durch alle Wandlungen der Kultur nicht erschüttert wird, das sich vielmehr ihnen gegenüber mit immer neuer Kraft zu erweisen und zugleich sich selbst unablässig zu verjüngen vermag. Denn solches Vermögen, sich aus der Tiefe des eigenen Wesens immerfort zu erneuern, die Kraft ewiger Jugend, ist ein unbedingtes Erfordernis für alles was dauernd herrschen und wirken will.

In diesem Sinne aber ist die Frage beim Christentume entschieden zu bejahen. Ein durchaus eigentümliches Leben, eine besondere Art der geistigen Existenz ist hier in untrennbarem Zusammenhange mit dem Verhältnis des Menschen zum höchsten Wesen entwickelt und zu historischer Verkörperung gebracht; ein eigentümlicher Inhalt ist in einer eigentümlichen Form zur Verwirklichung gelangt.

Für den Inhalt ist zunächst charakteristisch, daß er nicht auf einzelne Seiten, sondern auf ein Ganzes des Lebens geht. Es handelt sich nicht um eine neue Lehre von der Welt, aber auch nicht um eine Summe von praktischen Vorschriften, auch nicht um eine neue Moral, sondern um ein von Grund aus neues Leben, das dann freilich nach allen jenen Richtungen seine Konsequenzen hat. Dieses Leben eröffnet sich jenseits der natür-

lichen Lage mit all ihren Gegensätzen, aber es will diese Gegensätze nicht liegen lassen, sondern aufnehmen und innerlich überwinden, es will eben aus dem Schmerz und Leid ein höheres Sein entspringen lassen; es versetzt den Menschen in ein Reich der Liebe und Gnade, und will auch in seinem eigenen Kreise ein Reich Gottes aufbauen; ihn aus aller Entartung und Verderbnis herausreißend, gibt es ihm einen Geist der Reinheit und Kindlichkeit und zugleich die vollste Sicherheit über alle seine Schicksale. Dabei hat es aber in aller reinen Menschlichkeit unmittelbar einen religiösen Grundcharakter, weil es nicht in der natürlichen Wirklichkeit vorliegt und dort nur aufgewiesen zu werden braucht, sondern weil es erst aus dem Verhältnis zum Höchsten durch fortwährende That hervorgeht und immerfort darin bleiben muß, um sich selbst zu erhalten. Werden wir solche Grundlegung einer übernatürlichen Wirklichkeit verlassen müssen, um eine neue zu suchen? Ist nicht vielmehr bei dem, was den tiefsten Grund unserer geistigen Existenz ausmacht, und was als solches immer neu zu erkämpfen ist, alle Fortbewegung zugleich eine stete Rückkehr zu den Anfängen mit ihrer vollen Ursprünglichkeit, ihrer unverfälschten Einfachheit, ihrer siegesgewissen Kraft? Und ob von dort stets neue Aufgaben ausgehen, ob es sich selbst in immer neuer Art gegenüber dem Wandel der Zeiten zu erweisen vermag, ob es an jeder Stelle einen eigentümlichen Anblick der Wirklichkeit eröffnet und dem Leben neue Ziele und Maße vorhält, ob es nicht endlich auch sich selbst gegen ein stetes Sinken unter den menschlichen Verhältnissen aufrecht zu erhalten hat, als eine That des ganzen Menschen gegen eine Einengung in einzelne Richtungen, sei es zu Gunsten des Intellekts, sei es des Gefühls und Affekts, sowie als freies Schaffen gegenüber allem Eindringen naturhafter Kräfte und Interessen, als Befreiung von dem kleinen Ich gegenüber einem selbstischen Glücksverlangen, das alles werden wir heute am wenigsten zu fragen brauchen, wo sowohl die großen Verwickelungen des gesellschaftlichen Lebens als die inneren Konflikte der Seele mit immer deutlicherer Notwendigkeit nach solcher Richtung weisen.

Jenes Ganze aber bleibt dabei in unablässiger Bewegung

auch schon deswegen, weil sein Verhältnis zur natürlichen Wirklichkeit immer neue Aufgaben stellt. Jenes höhere Leben, wofür die Religion eintritt, kann sich in vollem Sinne kräftig und wahr erweisen nur, wenn es ein Ergebnis eigenen Kampfes und eigener Erfahrung ist, wenn auch die andere Stufe natürlicher Kraft gegenwärtig war und gegenwärtig bleibt, wenn es die Höhe und den Abschluß eines universalen Lebensprozesses bildet. So ist ja auch in den historischen Verhältnissen die Religion namentlich mächtig geworden nach schweren Erschütterungen der Kulturarbeit. Es kann damit aussehen, als bilde sie ein geistiges Greisenalter des Menschen und der Menschheit. Aber nichts einseitiger und verkehrter als damit abzuschließen. Denn gerade jene Religion will ihrem Wesen nach ein ewig jugendliches sein, ursprüngliche Anfänge setzen, den Menschen von Grund aus erneuern. Daß sie das auch im geschichtlichen Dasein vermag, zeigt mit aller Anschaulichkeit die Reformation, die innerste Seele des neuen Geisteslebens. Sollte aber dasselbe das Ende und den Anfang der Lebensarbeit bilden und damit ein innerer Kreislauf des Lebens entstehen können, ohne eine unablässige Bewegung, ohne eine stete Vertiefung unseres Seins?

Den zweiten wesentlichen Charakterzug bildet die Art, wie jenes neue Leben gegeben ist. Es beruft sich nicht auf begriffliche Erwägungen, sondern auf eine geschichtliche Thatsächlichkeit; an dieser Thatsächlichkeit scheint alle Festigkeit, ja Wahrheit des neuen Lebens zu hängen. Der älteren Fassung, welche durch die Überzeugungen vieler bis in die Gegenwart hineinreicht, stellt sich das so dar, als knüpfe sich alles an einen einzigen Punkt der Geschichte und beruhe auf einer einzigen Persönlichkeit, allem übrigen müsse es erst von hier aus zugehen. Der strengeren Fassung, z. B. eines Augustin und eines Luther, steigerte sich das wohl bis zu einer völligen Verdammung alles außer der besonderen Religion Befindlichen. Bei der Thatsächlichkeit denkt man aber vornehmlich an die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des geschichtlichen Daseins, ja an die Wunder und Zeichen. Das läßt sich unmöglich in der Neuzeit so fortführen. Uns, die wir ein anderes Verhältnis zur Geschichte ausgebildet haben, ist es schlechterdings unmöglich, die Wahrheit unseres Lebens erst-

wesentlich auf Daten der Vergangenheit zu gründen; ohne vorangehende Herstellung eines ursprünglichen und zeitlosen Lebensprozesses ist es uns sogar unmöglich, das, was durch die Überlieferung an uns kommt, uns gstig anzueignen und ein inneres Verhältnis zu ihm zu gewinnen. Ohne eine Erhebung über die Zeit kann nie eine frühere Epoche uns zu einer echten und wirksamen Gegenwart werden. Auch wird uns Neueren bei jener ausschließlichen Bindung an einen einzigen Punkt das Bild zu klein, zu klein für die Begriffe von der Gottheit, zu klein aber auch für unsere geschichtliche Erfahrung, die uns draußen auch im Reinmenschlichen so viel edles zeigt. Wer könnte so absprechend, so summarisch, wie es Augustin und Luther an manchen Stellen thun[1], das klassische Altertum beurteilen, der sich in seine Anschauung hineinlebt und es in seinen eigenen Zusammenhängen würdigt? Kurz, gibt es eine grundlegende That jener Art, so kann sie nicht mitten in den Lauf der Geschichte hineinfallen, sondern sie muß jene als Ganzes umfassen und durchdringen; die Höhepunkte müssen innerhalb dieses Ganzen liegen.

Aber dabei kann ein Höhepunkt eine einzigartige Stellung und einen bleibenden Wert behalten. Es kann nur einen Punkt geben, wo das höhere Leben, das auch sonst vorhanden und wirksam, das aber bis dahin zerstreut, zurückgeschoben und gehemmt war, zuerst als Prinzip auftritt, als Ganzes zur Wirkung gelangt und nunmehr das Geistesleben zu führen beginnt. Dazu kommt, daß hier, wo es sich nicht um irgendwelche Leistungen, nicht um eine neue Art der Lehre, sondern um eine neue Art des Seins handelt, die Persönlichkeit eine unvergleichliche Bedeutung zu gewinnen vermag. Einer besonderen Hochhaltung der Persönlichkeit auf diesem Gebiet wird jeder willigste Bereitschaft entgegenbringen, wer überhaupt davon durchdrungen ist, daß die

[1] Übrigens sei nicht vergessen, daß auch jene Männer, namentlich Augustin, an anderen Stellen eine universalere Denkweise zeigen. So z. B. Augustin in der bekannten Stelle der Retraktationen (I, 13): *Ipsa res quae nunc Christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari Christiana.*

Epochen ihren geistigen Charakter nie von den Massenkräften her mit ihrem trüben Durcheinander von wenig Edlem, mehr Schlechtem und am meisten Gewöhnlichem erreichen, sondern daß er ihnen von großen Persönlichkeiten aufgeprägt wird, denen eine geistige Aufgabe zur zwingenden Macht ihres eigenen Wesens geworden ist. Sodann aber hat die Persönlichkeit eine ganz besondere Bedeutung in der religiösen Welt. Hier liegt das entscheidende Werk in völlig anderm Maße an der freien That des ganzen Wesens als bei dem übrigen geistigen Schaffen, das so viel der bloß natürlichen Anlage und Kraft zu verdanken hat. Darum vermeiden wir mit Recht für jene schaffenden und leitenden Persönlichkeiten der religiösen Welt den Ausdruck Genie; darum können sie fortwirken nicht nur nach einzelnen Richtungen und in der Erweckung einzelner Seiten des Lebens, sondern im innersten Kern des Wesens vom Ganzen zum Ganzen, reinigend, befreiend, befestigend, so aber in unvergleichlich anderer Weise gegenwärtig, wohlthuend und verehrungswürdig als alle Helden der Kulturarbeit.

Der befestigenden Kraft sei hier noch besonders gedacht. Indem das innere Verlangen und Streben des Menschenwesens in einer solchen Persönlichkeit zur vollen und freien That wird, erhält es zugleich eine konkrete, individuelle, anschauliche Gestalt; es vollzieht sich damit eine Determination des Universalen, die durch keinen Begriff und keine Lehre erschöpft werden kann, die in ihrer Unauflösbarkeit eine gewisse Unendlichkeit in sich trägt. Wie ein solches Konkretwerden des Allgemeinen eine thatsächliche Bekräftigung der Wahrheit des Ganzen enthält, so muß von seiner Wirklichkeit und Anschaulichkeit auch eine gewaltige Kraft der Befestigung ausgehen.

Dabei erschöpft sich die Bedeutung des Geschichtlichen auf dem religiösen Gebiet nicht in die Persönlichkeit, so sehr diese hier voransteht. Eine geschichtliche Thatsache hervorragendster Art ist eine positive Geistesreligion schon ihrem allgemeinen Dasein nach. Denn sie ist kein bloßes System von Begriffen, womit der Mensch sich göttliche und menschliche Dinge zurechtlegt, sondern es ist hier ein charakteristischer Typus des geistigen Seins unter dem Einfluß von Ideen und Überzeugungen hin-

sichtlich ewiger Wahrheiten und Güter gestaltet und zur Macht für ein umfassendes Ganze der menschlichen Gemeinschaft wie für die Folge der Zeiten geworden. Das ist etwas gewaltig Großes, mit seiner Thatsächlichkeit aller bloßen Reflexion weit Überlegenes; von solcher Verkörperung idealen Seins inmitten unseres Daseins gilt in noch höherem Maße, was Hegel in seiner Rechtsphilosophie vom Staate bemerkt, daß über allen Mängeln das Affirmative, das Leben, besteht und sich darauf unser Denken zu richten hat (Wke. 8, 320). Je bedeutender aber der Geistesgehalt einer Religion, desto mehr wächst solche Positivität, desto weniger ist das Ganze rational im Sinne einer Auflösbarkeit in abstrakte Begriffe.

Endlich aber vollziehen sich auch im allgemeinsten Begriff der Weltgeschichte bedeutende Umwandlungen und Erhöhungen unter dem Einfluß einer Religion, welche in der Eröffnung eines neuen Lebens ihre Hauptaufgabe sieht. Denn dieses Leben erschien ja nicht als ein vorhandenes und aus natürlicher Kraft fortschreitendes, sondern es entstand gegenüber den Verwickelungen, als ein Hinausgehen über die Gegensätze, durch freie, nicht weiter ableitbare That. So ist die That mit ihrer Wirklichkeit der Abschluß des Ganzen. Wie sich aber das Ansehen des geschichtlichen Prozesses dadurch verändert, daß innerhalb seiner ein Aufsteigen dahin erfolgt, wie eine solche Erhebung zu einer höheren Stufe, grundverschieden von aller natürlichen Kraftentwickelung, dem Leben des Einzelnen wie der Menschheit recht eigentlich erst einen geschichtlichen Charakter verleiht, das näher zu erörtern, gehört nicht hierher. So schon haben wir die Grenzen unserer Aufgabe kaum innegehalten.

Aus dem wenigen, was eine solche exoterische Behandlung zur Sache beitragen konnte, ergeben sich immerhin gewisse Maximen für unsere Stellung zu den Problemen.

Wo so gewaltige Verwickelungen vorliegen und bis in den Grundbestand unserer geistigen Existenz zurückgreifen, da kann ein leises Verschieben, ein geschicktes Zurechtstellen der vorgefundenen Lehren und Einrichtungen nicht genügen. Aber da darf auch die Kultur sich nicht den Schein geben, als besitze sie einen untrüglichen Maßstab, den man nur einfach anzulegen

brauche. Es liegt geradezu eine Unwahrhaftigkeit darin, unseren heutigen Stand mit all seinen Problemen und Widersprüchen als einen sicheren und fertigen hinzustellen, mag das von der Religion, mag es von der Kultur aus geschehen. Wir alle, d. h. wir, die wir uns nicht einfach in das Mittelalter zurückzusetzen vermögen, sind Suchende; wir sollten uns gegenwärtig halten, daß wir inmitten großer Krisen stehen, die nicht einzelne Gebiete, sondern die ganze geistige Existenz betreffen.

Wo ferner die gegenwärtige Spannung so augenscheinlich aus dem Ganzen der geschichtlichen Bewegung hervorgewachsen ist, da sollten nicht die Parteien die Schuld sich gegenseitig zuschieben, sondern die Aufgabe sollte möglichst wie eine gemeinsame ergriffen und behandelt werden. Und gar zu glauben, daß aus kecker Neuerungslust einzelner die ganze Verwirrung hervorgegangen sei, das heißt denn doch von den treibenden Kräften der Weltgeschichte, und damit auch von dem Geist in ihr, allzu niedrig denken. Jene Lage ist überhaupt der ungeeignetste Platz für eine Verketzerung derjenigen, die nach links oder nach rechts von der Schnur abweichen, an welche gewisse Kreise sich zur Zeit gewöhnt haben. Gegenseitige Achtung und volle Freiheit sind die ersten Bedingungen glücklichen Weiterkommens.

Jene schweren Verwickelungen und das unvermeidliche Auseinandergehen der Besten sind es auch, die uns eine weitere Ablösung der Religion und Kirche vom Staat zu verlangen scheinen. Ob, ganz abstrakt angesehen, nicht vielmehr eine möglichst enge Verbindung von Religion und Staat wünschenswert sei, das ist eine andere Sache; es wird sich jene thatsächlich überall da ausbilden, wo geschlossene Gedankenmassen alle Gemüter beherrschen. Wo aber die Religion in so ungeheuren Bewegungen steht, und nur bei einer möglichst reichen und freien Entfaltung der Geister das Neue sich herausbilden kann, wonach wir verlangen, da kann ein starkes Eingreifen des Staates, dem ein gewisser Zwang notwendig anhängt, nicht zur Förderung dienen.

Endlich kann auch die wissenschaftliche Behandlung und Begründung der Religion jener Lage gewisse Winke entnehmen. Offenbar kann bei solchen Wirren und Konflikten, bei solcher Unsicherheit über die Elemente die Berufung auf das bloße Ge-

fühl unmöglich genügen. So bedeutend das Gefühl für die Religion ist, und so gewiß der Einzelne vornehmlich vom Gefühle aus für sie gewonnen wird, die Religion ihrem Wesen nach auf das Gefühl zu gründen, das hieße sie ganz unsicher stellen. Und so müssen wir überhaupt ihre Begründung von der Psychologie her ablehnen, selbst wenn diese sich mit der Aufnahme überlieferter Gedankenmassen verbinden und dadurch anscheinend — aber auch nur anscheinend — stützen sollte. Jemehr wir durch alle Erfahrungen und Erschütterungen von jeglichem Äußeren auf das Innenleben als den archimedischen Punkt zurückgeworfen sind und von hier aus eine Welt entwickeln müssen, um so notwendiger ist eine Überwindung aller bloß subjektiven Lebensform, die Erhebung von der bloßen Empfindung zu einem vollthätigen Leben, der Fortgang von der bloßen Punktualität des natürlichen Daseins zu einer dem Einzelnen innerlich gegenwärtigen, aber nicht von ihm erzeugten Geisteswelt. Auf diesen Punkt kamen wir bei allen Hauptproblemen zurück, mit ihm wollen wir auch die Untersuchung schließen.

Schlußwort.

Der Gesamtanblick der Zeit, wie er sich von den Begriffen her ergibt, ist keineswegs erfreulich. Allerdings fehlt es durchaus nicht an Betriebsamkeit, an emsiger Bewegung, an fruchtbarer Arbeit bei den einzelnen Punkten und nach den einzelnen Richtungen. Aber es fehlen gemeinsame Ziele, es fehlen feste Ideen, es fehlt ein geistiges Leben aus dem Ganzen und damit auch ein geschlossenes Gedankensystem. So können sich die einzelnen Kräfte nicht zusammenfinden und in der Verbindung stärken, vielmehr wirken sie neben, ja gegeneinander; was als ein großer Strom alles in sich fassen, vertiefen und fortführen müßte, das zersplittert sich in kleine und kleinere Bäche, die immer seichter werden und schließlich kaum noch einen geistigen Gehalt aufweisen.

Auf der Seite, die mit dem Hauptzuge der Zeit geht, sahen wir von der Peripherie des geistigen Daseins her einzelne, auf ihrem eigenen Gebiete unbestreitbar große Leistungen sich rasch zu Weltanschauungen erweitern, die Gedanken mit sich fortreißen, auch das Leben unter sich bringen wollen. Die Aufgaben des Seelenlebens pflegen dabei höchst summarisch und nebenbei behandelt zu werden, sie sind ein bloßer Anhang, der sich leicht und schnell zu erledigen scheint. Wenn aber Verwickelungen eintreten und unliebsame Konsequenzen hervorzubrechen drohen, so verstehen wir vortrefflich auszuweichen, abzubrechen, zu vermitteln; eine glückliche Inkonsequenz täuscht hinweg über alle Klippen und Abgründe.

Auf der anderen Seite, die dem Zuge der Zeit widerstrebt, steht es nicht viel besser, natürlich immer die Sache nicht auf die Individuen, sondern im Durchschnitt angesehen. Auch da wo der Idealismus am meisten Kraft hat, wirkt er zu wenig aus dem Ganzen, verschanzt er sich zu sehr auf ein besonderes Gebiet und glaubt wohl gar seine Sicherheit hier dadurch zu stärken, daß er alles Übrige dem Gegner bedingungslos ausliefert. Da nun aber einmal der Mensch nicht aus getrennten Stücken

besteht, sondern zunächst und vor allem als ein Ganzes lebt, so kann solches Verfahren vielleicht im Augenblick nützen, nicht aber für die Dauer helfen. Weit bedenklicher aber als ein zu enger ist ein vager, verschwommener, matter Idealismus, dem im Grunde aller geistige Gehalt und damit auch der feste Glaube an seine eigene Wahrheit fehlt. Bei solcher Verfassung hat er weder eine Widerstandskraft gegen das Verkehrte noch eine Energie für das Gute, er muß vor allen Verwickelungen zurückschrecken und den Problemen die Spitze abzubrechen suchen. Dieser Pseudoidealismus gibt uns den Schein viel zu besitzen, wo wir bettelarm sind, er wirkt wie ein Opium zur geistigen Einschläferung und Erschlaffung der Zeit. Ihm gegenüber das große Entweder-oder des menschlichen Daseins und die ungeheure Spannung der Zeit zur Anschauung zu bringen, das mußten wir für eine Hauptaufgabe erachten.

Als Ganzes angesehen zeigt die Gegenwart bei diesen zentralen Problemen viel Reflexion, aber wenig Intuition, viel Wissen, aber wenig Schaffen, viele Interessen, aber wenig Kraft, viel Elasticität, aber wenig festes Durchsetzen selbständiger Gedankenrichtungen, mit einem Worte viel Talent, aber wenig Charakter. Es fehlt eine geistige Substanz und damit auch der Sinn für das Substantielle, die Fähigkeit, echtes von bloß scheinendem, gesundes von krankhaftem zu unterscheiden. So ein ungeheurer Abstand zwischen der unermüdlichen, tüchtigen und fruchtbaren Arbeit an der Breite des Daseins und einer völligen Leere bei dem Ganzen und Inneren des Lebens.

Einen solchen Mangel am Kern aber kann das Dasein für die Dauer nicht ertragen, selbst jene Arbeit müßte er schließlich von innen her auflösen. Die Sache greift in den Gesamtstand des Geisteslebens und auch in das Glück des Menschen. Thatsächlich ist bei aller äußeren Verbreitung der Bildung das Niveau des geistigen Schaffens gegen die Zeit eines Kant und eines Goethe stark gesunken, thatsächlich haben alle Leistungen und Erfolge an der Peripherie des Daseins nicht verhindert, daß der Pessimismus als Grundstimmung die Zeit beherrscht. Wollen wir warten, bis das weiter und weiter abwärts geht, soll der Abstand zwischen dem, was bei diesen inneren Gründen des Lebens

die ungeheuren Probleme der Zeit von uns fordern, und dem, was wir hier leisten und sind, immer größer und immer zerstörender werden? Oder sollten wir uns nicht endlich besinnen auf unsere Stärke und unsere wahre Natur, nicht sie mit ganzer Kraft entwickeln, nicht von hier aus den Kampf mit den Problemen gemäß der Höhe der weltgeschichtlichen Arbeit mutig aufnehmen?

Wir vergessen nicht, wie wenig dazu aller subjektive Impuls vermag. Zur entscheidenden Wendung im geschichtlichen Zusammenleben bedarf es großer Persönlichkeiten, heroischer Geister, wie sie Comenius für seine bedrängte Zeit vom Schicksal erbat; wir können nichts anderes, als sie erwarten und ihr Wirken vorbereiten. Aber dies selbst ist nicht überflüssig und braucht, auch auf die Leistung angesehen, nicht gering zu sein; für die eigene geistige Lage, für die Gesinnung, die Überzeugung besagt es aber ungeheuer viel, ob wir uns gedankenlos weiter dahintreiben lassen, etwa auch von Surrogaten eine bequeme Hilfe suchen, oder ob wir die Sache in dem Sinne erfassen und angreifen, wie es die Natur des Geistes und die weltgeschichtliche Lage verlangen.

Jedenfalls kann und muß zweierlei geschehen. Es ist zu verlangen, daß der Ernst der Lage gewürdigt, die Sorge für das Ganze und Innere der geistigen Existenz als ein notwendiges Ding anerkannt und die Arbeit dafür nicht als etwas überflüssiges, minder exaktes, subjektives verrufen werde. Das heißt keine Herabsetzung der Detailarbeit mit ihrer Genauheit und ihrer Sicherheit; sie muß nur nicht das andere unterdrücken wollen, weil es unter anderen Bedingungen wirkt, und weil es nicht so fertige Stücke abliefern kann. Ganz besonders aber verlangen wir einen Respekt und einen freien Platz für die zentralen Probleme gegenüber der in unserer Zeit so mächtigen Routine, welche ohne alle Prinzipien und Ideen, ohne ein zusammenhängendes Gedankensystem und folgerichtig auch ohne feste Überzeugungen sich den ungeheuren Problemen der Zeit gewachsen glaubt, welche aus dem Mangel an Denken wohl gar eine Tugend macht und auch die Philosophie glaubt als eine unnütze Theorie verachten zu dürfen. Das ist in Wahrheit nichts anderes als ein Bettelstolz geistiger Armut, zugleich aber in seinem stumpfen Verschlossensein

gegen alle geistige Anregung der sicherste Weg, innerlich zu ruinieren, was es anfaßt. Belehrt uns denn heute nicht einerseits der Sozialismus, andererseits der Ultramontanismus eindringlich genug, wie viel Macht einem zusammenhängenden Gedankensystem innewohnt?

Ferner aber sollten in so gewaltigen Krisen alle, welche die Gefahr erkennen und bekämpfen, darauf bedacht sein, untereinander nicht das Trennende, sondern das Verbindende hervorzukehren; sie sollten den Kampf als einen gemeinsamen führen, nicht die Kraft in kleinen und kleinlichen Plänkeleien gegen einander versplittern. Wer das so versteht, als ob damit eine charakterlose Abschleifung des Eigentümlichen empfohlen würde, versteht nicht, was wir meinen.

Wir glaubten die problematische Lage oder sagen wir einfach den geistigen Notstand der Zeit offen und unumwunden darlegen zu sollen, mit Verschleierungen ist hier gar nichts geholfen. Daß wir uns aber von einem prinzipiellen Pessimismus völlig frei wissen, das hat wohl das Ganze der Untersuchung genügend gezeigt, um eine ausdrückliche Verwahrung dagegen überflüssig zu machen. Die Geisteswelt mit ihrer Wahrheit wird wegen der zeitweiligen Abwendung der Menschen von ihren Tiefen ebensowenig zusammenbrechen, wie die Sonne untergeht, wenn es den Menschen beliebt, sich in dunkle Höhlen zu verkriechen. Auch in den geschichtlichen Verhältnissen wird die Verachtung der Ideen schließlich deren Unentbehrlichkeit nur um so mehr empfinden lassen und einen um so stärkeren Rückschlag hervorrufen. Aber für die besondere Zeit und mehr noch für ein besonderes Volk kann allerdings eine solche Lage kritisch werden; verachten sie ihrerseits den Geist, so kann sich die geistige Kraft von ihnen zurückziehen und anderswohin wenden. Für kein Volk ist hier die Spannung größer als für unser deutsches, dessen weltgeschichtliche Größe nun einmal an die Probleme des inneren und ganzen Menschen gebunden ist. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gelangten wir hier zu einer führenden Stellung, wie sie schon die Reformation vorbereitet hatte; jetzt sind wir in dringender Gefahr sie zu verlieren. Sollen wir das wie ein unabwendbares Schicksal hinnehmen?

Verzeichnis
der
Begriffe und Ausdrücke.

Aktuell 131.
Angeboren 100 flg.
Ansicht 36.
A priori — a posteriori 98 flg.
Aristokratismus — Demokratismus 209 ff.

Bedürfnis (geistiges) 57.

Charakter 273 flg.

Dualismus 133 flg.

Empirisch — Empiriker 59 flg.
Entwickelung 103 flg.
Erfahrung 59 flg.
Eudämonismus 217.
Evolution 103 flg.

Freiheit des Willens 259 flg.

Gesetz 173 flg.
Gesichtspunkt 35.
Glauben zu glauben 35.
Gleichheit 210.

Höher (höhere Bildung u. s. w.) 64.

Idealismus 231 flg.
Ideell 74, 76, 91.
Immanenz 292 flg.
Individualität 187 flg.

Materialist 137.
Mechanisch 153 flg.
Metaphysik (Begriff) 78 flg.
„ (Ausdruck) 82.
Mikrokosmus 188, 189.
Milieu 193 flg.
Monismus 133 flg.

Naturalismus 231 flg.
„ (Ausdruck) 234.
„ der Kunst 250 flg.
Naturgesetz 173 flg.

Objektiv 25 flg., 254 flg.
Öffentliche Meinung 199.
Ontologie 82.
Opportunismus 228 flg.
Organisch s. Mechanisch.
„ (Ausdruck) 155 flg.
Organismus der Gesellschaft 157 flg.

Persönlichkeit 264 flg.
„ Gottes 267 flg.
Praktisch 282 flg.
Pyramide des Wissens 70.

Realismus 231 flg.
„ (Ausdruck) 232—234.

Sozialethik 196.
Sozialgesetz 185 flg.
Sozialismus 205 flg.
Standpunkt 35.
Subjektiv s. Objektiv.
Summierung der Vernunft 198 flg.

Theoretisch s. Praktisch.
Transcendenz 292 flg.

Utilitarismus 214 flg.

Von vornherein 99.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

This is the date on which this book was charged out.

DUE 2 WEEKS AFTER DATE.

[30m-6,'11]

YC134222